BIBLIOTHÈQUE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES
ET DE ROME — FASCICULE DEUX-CENT-CINQUIÈME

SATURNE AFRICAIN

HISTOIRE

PAR

Marcel LEGLAY

ANCIEN MEMBRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
CHARGÉ D'ENSEIGNEMENT A LA FACULTÉ DE LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DE LYON

ÉDITIONS E. DE BOCCARD — 1, RUE DE MÉDICIS — PARIS — 1966



AVANT-PROPOS

Le trait capital, qui dans l'Afrique du Nord paraît tout commander, est sa situation à la rencontre de deux mondes, l'occidental et l'oriental. Géographiquement se combinent avec plus ou moins de bonheur les horizons limités de l'Europe de l'Ouest et les lointains inaccessibles de l'Orient. Terre de contrastes, a-t-on dit maintes fois. Aux champs de primeurs et aux vignobles succèdent les terres à blé, puis rapidement les paysages de steppes et les immensités désertiques. Chez les hommes s'accusent les mêmes différences, dans les campagnes comme à l'intérieur des villes, où les genres de vie s'opposent parfois cruellement. Si les contrastes humains sont sans doute plus violents encore que les contrastes physiques, c'est qu'ils illustrent mieux les heurts des diverses civilisations qui se sont successivement épanouies dans l'Afrique du Nord, terre de rencontre des cultures les plus représentatives de l'Occident et de l'Orient.

Tous les pays du pourtour méditerranéen ont certes vécu des aventures historiques qui introduisaient chez eux à titre éphémère des peuples venus d'horizons géographiques, humains, culturels opposés. Aucun de ces pays n'a connu, comme l'Afrique du Nord, une histoire marquée de ce continuel balancement, qui depuis les temps préhistoriques, semble-t-il[1], jusqu'à l'époque contemporaine, attire tour à tour dans le Maghreb les peuples et les influences civilisatrices de l'Est et de l'Ouest. C'est ainsi qu'aux Phéniciens, eux-mêmes rassembleurs de toutes les civilisations du Moyen-Orient qu'ils introduisent plus ou moins profondément dans le monde berbère, font suite les Romains, qui pendant cinq siècles apportent à la terre africaine les ferments d'une haute civilisation, enrichie de tout l'héritage de la Grèce. Après l'intermède Vandale, dont l'importance historique a été récemment mise en lumière[2], c'est de nouveau l'Orient qui triomphe, d'abord avec Byzance, ensuite avec les invasions Arabes.

Une telle vue, souvent exposée, paraît pourtant insuffisante et sommaire. Les choses sont moins simples quand on examine de plus près une période de l'histoire africaine, telle que la période romaine par exemple. La prise et la destruction de Carthage par Scipion Emilien en 146 av. J.-C. n'ont pas anéanti d'un seul coup le monde punique africain, ni ruiné toutes traces de la civilisation phénicienne et des influences égyptiennes, grecques, ibériques qui avaient contribué à l'enrichir. Au contraire, on a même prétendu, et avec raison, que la civilisation punique n'avait jamais mieux pénétré le monde berbère qu'après la disparition de Carthage.

1. Voir L. Balout, *Préhistoire de l'Afrique du Nord. Essai de chronologie*, Paris, 1955.
2. Par C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.

Et voici qu'au moment où la romanisation triomphe en Afrique, Rome est à son tour submergée par les apports orientaux. Par son canal, ceux-ci vont se répandre dans tout le monde romain. Chez les Berbères, où le terrain se trouvait en quelque sorte préparé par Carthage et dont les aspirations avaient été imprégnées d'orientalisme, ils devaient en principe se développer avec un succès particulier. Ce ne fut pas le cas ; nous aurons d'ailleurs à rechercher pourquoi. Il n'en reste pas moins qu'ils ont touché le monde berbéro-romain et peu ou prou l'ont affecté. Ainsi se produisent à l'intérieur d'une même période des interférences, qui viennent compliquer la situation. Or nulle part mieux que dans les âmes, c'est-à-dire dans l'histoire religieuse d'un peuple, ne s'impriment d'une manière plus profonde et plus durable les marques des apports religieux qui ont un temps satisfait leurs aspirations. Il est toujours délicat d'essayer de pénétrer l'âme des Anciens. Quand tant d'influences, parfois contradictoires, se sont exercées sur elles, les problèmes n'y gagnent qu'en complexité. Essayer de les déceler, de les mesurer, de les expliquer peut cependant permettre de retrouver ces interférences de civilisations, dont j'ai parlé plus haut. Du même coup, de mieux comprendre la spécificité de la civilisation de l'Afrique romaine. C'est à quoi l'on voudrait aboutir en étudiant le culte de Saturne dans les provinces romaines d'Afrique.

Le Saturne africain représente en effet un cas privilégié parmi toutes les divinités du monde romain. Privilégié par la position qu'il occupe dans le panthéon africain, et de ce fait par la masse considérable de documents qui le concernent. Plusieurs milliers de stèles ont déjà été découvertes en Tunisie, en Algérie et au Maroc ; elles se trouvent pour la première fois rassemblées dans les deux volumes, intitulés *Saturne Africain. Monuments*, qui ont constitué le travail d'analyse préliminaire, indispensable au présent essai de synthèse.

Privilégié aussi par le caractère éminemment rural de ses sanctuaires, de ses ex-voto et en définitive de ses fidèles. A cet égard, les stèles africaines se laissent rapprocher des terres cuites gréco-romaines d'Egypte, que Paul Perdrizet, rompant avec une tradition d'universel dédain a étudiées avec autant de perspicacité que d'érudition sympathique. Objets votifs les unes comme les autres, les stèles à Saturne comme les statuettes égyptiennes relèvent des mêmes préoccupations humaines, procèdent du même sentiment religieux et émanent des mêmes catégories sociales. Stèles d'Afrique et terres cuites d'Egypte « nous parlent de la religion des petites gens, ce dont les documents officiels ne nous disent rien (ou presque rien) ; elles nous font deviner l'importance qu'avaient pour les simples de (ces) pays et de ce temps-là les divinités de la fécondité et de la santé, de la maternité et de l'enfance... Il s'agit des croyances les plus profondes du populaire. Ces innombrables petits monuments ont le privilège de nous découvrir, avec une naïveté parfois touchante, certains des sentiments éternels qui palpitent au cœur des humbles »[1]. De l'Egypte à l'Afrique il y a certes des différences. Là c'est à des divinités multiples que s'adresse la piété des fellahs, c'est à Sérapis et à Horus-Harpocrate que sont destinés les ex-voto agraires, à Isis les requêtes relatives à la fécondité et à la vie

1. P. Perdrizet, *Les terres cuites de la collection Fouquet*, Paris, 1921, p. XXVIII.

familiales, à d'autres divinités secondaires les prières et les offrandes des malades et des disgrâciés de la nature. En Afrique, Saturne et sa parèdre Caelestis remplissent toutes ces fonctions à la fois. Les conceptions religieuses des deux peuples présentent donc de notables différences, qui tiennent à de multiples raisons. Le sentiment religieux qui commande ces manifestations n'en reste pas moins fondamentalement identique. C'est l'âme religieuse du petit peuple africain qui s'exprime dans les textes et les figurations des stèles votives, comme celle du fellah de la vallée du Nil s'exprime dans les statuettes de terre cuite. C'est là, bien plutôt que dans les statues, les reliefs et les dédicaces officielles dressées en l'honneur des dieux du panthéon romain et en présence des magistrats provinciaux ou municipaux, que l'on sent vivre l'âme des Africains. A cet égard encore, l'appréciation de P. Perdrizet garde pour nous toute sa valeur. « Autant les religions officielles sont factices et froides, autant les religions populaires sont un passionnant sujet d'études pour qui tâche de retrouver ce que l'innombrable et obscure humanité a cru, pensé et senti »[1]. Mais il y a plus. On a parlé avec raison de la plasticité et de la réceptivité des Berbères, qui leur ont permis de s'adapter sans difficulté aux diverses cultures que l'histoire leur a imposées[2]. Plasticité et réceptivité ne fondent leur aptitude à la civilisation que parce qu'elles se conjuguent avec le conservatisme traditionnel des ruraux, un conservatisme assez souple pour accepter les apports extérieurs, suffisamment profond pour en enregistrer les résultats. Dès lors, les monuments de leurs croyances deviennent un précieux recueil, dans lequel peuvent se lire les emprunts faits à tous ceux qui l'ont inspiré, de près ou de loin.

Or à cet égard aussi le Saturne africain est privilégié par sa haute antiquité et ses multiples composantes. Son nom est romain. Mais sa réalité l'est-elle ? Les travaux de Jules Toutain et de Stéphane Gsell, qui ont ouvert les voies, puis de tous ceux qui, à leur suite, se sont occupés du grand dieu de l'Afrique romaine, ont montré ses affinités avec le Baʿal carthaginois et du même coup avec le panthéon phénicien. Et l'on sait d'autre part qu'au Saturnus romain avait été assimilé le Kronos des Grecs. Impossible donc d'échapper à la délicate recherche des antécédents, pour tâcher de saisir, par delà la nature du dieu, sa réalité originelle et ses aspects proprement africains, mais aussi le processus de ses enrichissements ou de sa « détérioration ».

La poursuite de cette fin a orienté notre plan. Pour prendre conscience de l'importance du culte de Saturne en Afrique, non seulement de sa place dans le panthéon africain, mais aussi dans le cœur des habitants de ce pays, il a paru nécessaire de dresser d'abord, dans une Première Partie, un bilan aussi complet que possible des manifestations religieuses que nous révèlent les sources. L'examen des textes et des innombrables monuments offerts au dieu permettent d'approcher sa nature, telle du moins que la concevaient les Africains de l'époque impériale.

1. *Ibid.*
2. Voir J. Carcopino, « L'aptitude des Berbères à la civilisation d'après l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord », *Reale Accademia d'Italia. Fondazione A. Volta. Atti dell' VIII convegno, Roma*, 1938, parus en 1940.

Pour aller plus loin et tâcher de déceler ce qui dans la personnalité de Saturne appartient au monde africain, proprement berbère, et au monde extérieur, phénicien ou gréco-latin, on a alors entrepris dans une Deuxième Partie, l'étude du culte lui-même, vu à travers les sanctuaires, les sacrifices qu'on y offrait, les sacerdoces qui les desservaient, et les fidèles qui les fréquentaient.

Une fois définis les traits indigènes et les traits importés du dieu et de son culte, il est devenu possible, et c'est l'objet de la Troisième Partie, d'aborder utilement le problème des origines du Saturne africain.

Si, en fermant ce livre, on se rend mieux compte de la place qu'occupait le dieu dans la vie des Africains, des particularités de son culte et, sous la complexité de ses composantes, de son aspect foncièrement indigène ; si, en définitive, il permet d'apprécier avec plus de rigueur l'originalité de la religion de l'Afrique romaine, dominée de haut par la puissante personnalité de ce *deus magnus*, il aura apporté sa pierre à l'édifice, qu'ensemble, mais avec des matériaux divers, bâtissent peu à peu tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la civilisation de Rome et de son empire. Il aura en particulier contribué à mieux poser l'important problème de l'unité du monde romain. Fondée par la force armée, cette unité, qui est l'une des bases de l'unité de la civilisation occidentale, ne pouvait être longtemps maintenue que par l'adhésion des provinciaux. Pour assurer la cohésion de l'empire, bien des moyens, politiques, administratifs, économiques, ont été mis en œuvre. Mais deux facteurs de civilisation pouvaient, mieux que tous les autres, se rejoindre dans leur action et leur rôle, c'est la religion et le droit, dont la diffusion était vraiment susceptible de sceller l'unité des peuples. Or, contrairement à la doctrine monolithique de Mommsen, des travaux récents ont pu prouver, à travers le droit de cité, ou la législation sur les héritages par exemple, que s'était rapidement formé un droit romain provincial, empreint de survivances locales[1]. L'étude des religions provinciales, entreprise sous l'angle, non des cultes officiels, mais des cultes populaires, paraît devoir aboutir à des conclusions analogues. L'unité du monde romain n'était-elle pas dès lors toute de surface, plus matérielle que spirituelle et morale ?

Les recherches, qui ont conduit à ce livre, ont été commencées à Alger, sous l'égide du regretté Louis Leschi, alors directeur du Service des Antiquités de l'Algérie. Mr. William Seston a bien voulu en accepter le sujet et en suivre le déroulement avec une bienveillante autorité, qui en a assuré l'achèvement. Commencées dans la paix, elles ont été poursuivies dans les difficultés. Beaucoup d'entre elles n'eussent pu être vaincues sans l'appui confiant de mon regretté directeur de l'Ecole Française de Rome, Albert Grenier, sans les encouragements non plus et les précieux conseils de MM. Jérôme Carcopino, André Piganiol et Jean Bayet. Je ne puis pas davantage oublier l'aide que m'ont apportée MM. Jean Lassus et Gilbert-Charles Picard, ni les utiles contributions de tous mes camarades et amis d'Algérie, de Tunisie et du Maroc, et finalement de Lyon, où ce travail a été terminé. Il doit beaucoup aussi à la science et à l'obligeance de M. Pierre Boyancé, qui a bien voulu le lire et le faire bénéficier de maintes remarques. A tous ceux que j'ai cités et à tous ceux, plus nombreux encore qui à un titre ou à un autre s'y sont intéressés, à ma femme qui a accepté de bien ingrates besognes, je dédie ce livre, en souhaitant qu'il ne soit pas trop indigne de leur confiance.

Lyon, décembre 1964.

1. Voir en dernier lieu F. de Visscher, « L'expansion de la cité romaine et la fusion du Droit romain », *Museum Helveticum*, 14, 1957, p. 167-174.

BIBLIOGRAPHIE

Il a paru inutile d'énumérer ici tous les ouvrages et articles mentionnés dans les notes de ce livre. En recourant à l'Index analytique, on pourra aisément les retrouver et s'y reporter. C'est donc une bibliographie très sélective qui a été établie. Seuls y figurent les travaux qui déjà sous une forme ou sous une autre ont traité du culte de Saturne.

I. — SATURNE EN AFRIQUE

1. J. Toutain, *De Saturni dei in Africa romana cultu*, Paris, 1894 (thèse latine), 142 p.
2. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, Ire partie, t. III, 1er fasc. Les cultes africains, Paris, 1917.
3. G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954.

Etudes plus particulières :

4. Ph. Berger et R. Cagnat, « Un sanctuaire de Saturne à Aïn-Tounga », *B.A.C.*, 1889, p. 207-265.
5. J. Toutain, « Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Kourneïn », *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 3-124.
6. L. Carton, « Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga », *N.A.M.*, VII, 1897, p. 367-474.
7. P. Gauckler, « Le temple de Saturne et la nécropole romaine du Djebel Djelloud près de Tunis », *N.A.M.*, XV, 1907, p. 477-535.
8. M. Leglay, « Stèles à Saturne de Djémila-Cuicul », *Libyca*, I, 1953, p. 37-76.
9. A. Berthier et M. Leglay, « Le sanctuaire du sommet et les stèles à Baal-Saturne de Tiddis », *Libyca*, VI, 1958, p. 23-58.
10. R. Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », *R.E.A.*, LVI, 1954, p. 150-153.

Pour un premier recensement des lieux de culte :

11. Cl. Poinssot, « Statues du temple de Saturne (Thugga) », *Karthago*, VI, 1955, p. 32-76.

Sur le caractère chthonien du dieu :

12. H.-I. Marrou, « La collection G. de Vulpillières à El-Kantara », *M.E.F.R.*, XLV, 1933, p. 42-86.
13. M. Leglay, « Le serpent dans les cultes africains », *Hommages à W. Déonna*, coll. Latomus, XXVIII, 1957, p. 338-353.

Sur le culte à basse époque :

14. M. D. Madden, *The pagan divinities and their worship as depicted in the works of saint Augustine, exclusive of the City of God* (The Cath. Univ. of Amer. Patristic Stud., vol. XXIV), Washington, 1930.

Sur les stèles et leur évolution stylistique :

15. G.-Ch. Picard, *Les influences classiques sur le relief religieux africain* (VIIIe Congr. Intern. d'Arch. class. Paris, 1963, Rapports et Communications, p. 86-89, Actes à paraître).
16. G.-Ch. Picard, « Influences étrangères et originalité dans l'art de l'Afrique romaine sous les Antonins et les Sévères », *Antike Kunst*, 5, 1, 1962, p. 30-41.
17. G.-Ch. Picard, *L'art romain* (« Les neuf Muses », Histoire Générale des Arts, coll. dirigée par N. Dufourcq), Paris, 1963, p. 164 et s.

Musées et Collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie :

— A. Héron de Villefosse, *Musée africain du Louvre*, Paris, 1906-1921.
— R. de la Blanchère, P. Gauckler, L. Poinssot, A. Merlin, *Catalogue du Musée Alaoui*; avec *Suppléments*, Paris, 1897-1922.
— Ph. Berger, *Musée Saint-Louis de Carthage*, Paris, 1900.
— S. Gsell, *Musée de Tébessa*, Paris, 1902.
— F. de Pachtère, *Musée de Guelma*, Paris, 1909.
— S. Gsell et L. Bertrand, *Musée de Philippeville*, Paris, 1898.
— M. Besnier et P. Blanchet, *Collection Farges*, Paris, 1900.
— G. Doublet et P. Gauckler, *Musée de Constantine*, Paris, 1893.
— R. Cagnat, *Musée de Lambèse*, Paris, 1895.
— A. Ballu et R. Cagnat, *Musée de Timgad*, Paris, 1902.
— G. Doublet, *Musée d'Alger*, Paris, 1890.
— P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, Supplément*, Paris, 1928.
— P. Gauckler, *Musée de Cherchel*, Paris, 1895.
— M. Durry, *Musée de Cherchel, Supplément*, Paris, 1924.
— R. de la Blanchère, *Musée d'Oran*, Paris, 1893.

A quoi on ajoutera :

— C.-G. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui*, n.s. Collections puniques, t. I, 2 vol., Tunis, s.d. 1954-1955, 303 p. et CXXVII pl.
— A. Merlin, L. Poinssot, P. Quoniam, *Guide du Musée Alaoui*, Tunis, 1957.
— S. Gsell, *Khamissa, Mdaourouch, Announa*, Alger, Paris, 1914-1922.

II. — LE CULTE

Sur les sanctuaires : outre les nos 4-9 et 11, cités *supra* :

18. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens de Tunisie*, Paris, 1898.
19. S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. I, Paris, 1901, p. 152 et s.
20. Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis, 1958.

Pour un recensement complet :

21. M. Leglay, *Saturne africain. Monuments*, t. I : Afrique proconsulaire, Paris, 1961, 453 p.; t. II : Numidie et Maurétanie (à paraître).

Sur les sacrifices :

22. L. Leschi, « Un sacrifice pour le salut du roi Ptolémée », *Mél. Gautier*, 1937, p. 332-340, rééd. dans *Etudes d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris, 1957, p. 389-392.
23. J. Carcopino, « Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine », *R.H.R.*, CVI, 1932, p. 582-599, rééd. dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1942, p. 39-48.
24. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im punischen und hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, 1935 (critiqué par E. Dhorme, *R.H.R.*, 1936, p. 276 et s.).
25. J. Guey, « Moloch et molchomor », *M.E.F.R.*, LIV, 1937, p. 83 et s.
26. R. Dussaud, « Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants », *C.R.A.I.*, 1946, p. 371-387.

27. R. Charlier, « La nouvelle série de stèles puniques de Constantine et la question des sacrifices dits « molchomor », en relation avec l'expression « BSRM BTM », *Karthago*, IV, 1953, p. 3-48.
28. J.-G. Février, « Molchomor », *R.H.R.*, CXLIV, 1953, p. 8-18.
29. J.-G. Février, « Un sacrifice d'enfant chez les Numides », *Ann. Inst. Phil. Hist. Or. Sl.*, XIII, 1953, *Mél. S. Lévy*, p. 161-171.
30. J.-G. Février, « Le vocabulaire sacrificiel punique », *J.A.*, 1955, p. 49-63.
31. J.-G. Février, « Essai de reconstitution du sacrifice molek », *J.A.*, 1960, p. 167-187.
32. J.-G. Février, « Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous », *J.A.*, 1962, p. 1-10.

Sur les prêtres :

33. G.-Ch. Picard, « Les sacerdotes Saturni et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine », *Rec. Const.*, LXVI, 1948, p. 117-123.

III. — LES ORIGINES

A. — *Les origines africaines et orientales*

Sur la préhistoire berbère et les origines puniques :

34. S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, 8 vol., Paris, 1913-1928, en part. t. IV (1920), p. 277-301.
35. Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2e éd. mise à jour par C. Courtois, Paris, 1951 (avec bibliographie).
36. G.-Ch. Picard, *Le monde de Carthage*, Paris, 1956.
37. G. et C.-Ch. Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal, IIIe siècle av. J.-C.*, Paris, 1958, 272 p.
38. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baial et de Tanit près de Siagu* (Notes et Documents, IV), Paris, 1910.
39. P. Cintas, « Un sanctuaire précarthaginois sur la grève de Salammbô », *R.T.*, 1948, p. 1-48.
40. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *R. Afr.*, XCI, 1947, p. 1-80.
41. L. Foucher, *Hadrumetum* (Publications de l'Univ. de Tunis, Fac. des Lettres, 1re série : Archéol. Hist., vol. X), Paris, 1964, p. 33-57.
42. G.-Ch. Picard, *Civitas Mactaritana* (*Karthago*, VIII), Paris, 1957, p. 42 et s.
43. A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, 1955 (voir le c. r. de C. et G.-Ch. Picard, dans *R.A.*, 1956, p. 196-199).
44. J. Baradez, « Nouvelles fouilles à Tipasa. Survivances du culte de Baal et de Tanit au Ier siècle de l'ère chrétienne », *Libyca*, V, 1957, p. 221-275.
45. M. Hours-Miedan, « Les représentations figurées sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 15-76.

Sur les origines orientales :

46. R. P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 2e éd., 1905.
47. R. Dussaud, « Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras-Shamra, *R.H.R.*, CV, 1932, p. 245-302.
48. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, Paris, 1re éd., 1937; 2e éd., 1942.
49. R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, Paris, 1945.
50. O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon* (Ber. über d. Verhandl. d. sächs. Akad. d. Wissensch. zu Leipzig. Phil. hist. Kl., Bd. 98, Heft 4), Berlin, 1951, 83 p.

51. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (suppl. à *Vetus Testamentum*, II), Leyde, 1955, 116 p.

B. — *Les origines gréco-romaines*

52. G. Sippel, *De cultu Saturni*, diss. Marburg, 1848.
53. J. Albrecht, *Saturnus, seine Gestalt in Sage und Kult*, diss. Univ. Halle, 1943.
54. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Iw. von Mueller, *Handbuch der Altertumswissenschaft*), 2e éd., Munich, 1912.
55. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (*ibid.*), Munich, 1960.
56. M.-P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (*ibid.*), 2 vol., Munich, 1941-1950.
57. A. Grenier, *Religion étrusque et romaine* (coll. Mana), Paris, 1948.
58. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1957.

Sur Kronos :

59. M. Mayer, art. *Kronos* de Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, 1890-1897, t. II, 1, col. 1452-1573.
60. Pohlenz, art. *Kronos* de Pauly, Wissowa, Kroll, *Real-Encyclopädie der Altertumswissenschaft*, XI, 1922, col. 1982-2018.

Sur Satre :

61. Hoefer, art. Satre de Roscher, *ouv. cit.*, 1909-1915, t. IV, col. 424-425.
62. G. Herbig, « Satre-Saturnus », *Philologus*, 74, 1917, p. 446-459.
63. P. Kretschmer, « Saturnus », *Die Sprache*, II, 1950, p. 65-71.

Sur Saturnus et les Saturnalia :

64. J.-A. Hild, art. *Saturnus* de Daremberg, Saglio, Pottier, *Dictionnaire des Antiquités*, IV, p. 1083-1090.
65. G. Wissowa, art. *Saturnus* de Roscher, *ouv. cit.*, t. IV, col. 427-444.
66. Thulin, art. *Saturnus* de Pauly, Wissowa, Kroll, *ouv. cit.*, 2e R., II Bd., 1923, col. 218-223.
67. E. Manni, « A proposito del culto di Saturno », *Athenaeum*, XVI, 1938, p. 223-232.
68. A. Brelich, *Tre variazioni sul tema delle origini*, Rome, 1956.
69. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains*, t. I, p. 230 et s.
70. J.-A. Hild, art. *Saturnalia* de Daremberg, Saglio, Pottier, *ouv. cit.*, IV, p. 1080-1083.
71. M. P. Nilsson, art. *Saturnalia* de Pauly, Wissowa, Kroll, *ouv. cit.*, 2e R., II Bd., 1923, col. 201-211.
72. W. Fowler, *The roman festivals of the period of the Republic*, Londres, 1899.
73. V. Basanoff, *Regifugium, La fuite du roi, Histoire et mythe*, Paris, 1943.

Sur le temple de Saturne à Rome :

74. S. B. Platner, Th. Ashby, *A topographical Dictionary of ancient Rom*, Oxford et Londres, 1929, p. 463-464.
75. G. Lugli, *Roma Antica*; *Il centro monumentale*, Rome, 1946, p. 70 et s., 149 et s.
76. F. Castagnoli, *Foro romano*, Rome, 1957.

ABRÉVIATIONS

A.A.	Archäologischer Anzeiger (Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts).
A. Ep.	Année Epigraphique.
A.J.A.	American Journal of Archaeology.
A.J. of Phil.	American Journal of Philology.
Arch. Miss.	Archives des Missions scientifiques et littéraires.
Ath. Mitt.	Athenische Mitteilungen.
B. Ac. H.	Bulletin de l'Académie d'Hippone.
B.A.C.	Bulletin du Comité des travaux historiques et scientifiques, section Archéologie.
Bull. Ant. Fr.	Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France.
B.A.M.	Bulletin d'Archéologie Marocaine.
B.C.H.	Bulletin de Correspondance Hellénique.
B.S.G.A.O.	Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran.
Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques.
Cah. de Tun.	Cahiers de Tunisie.
C.I.L.	Corpus Inscriptionum Latinarum (non suivi de chiffres romains, désigne toujours le tome VIII = Afrique).
C.I.S.	Corpus Inscriptionum Semiticarum.
C.R.A.I.	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
D.	H. Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae.
D.A.	Daremberg, Saglio, Pottier, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines.*
F.A.	Fasti Archaeologici.
H.T.R.	Harvard Theological Review.
I.L. Afr.	A. Merlin, L. Poinssot, L. Chatelain, *Inscriptions Latines d'Afrique*, Paris, 1923.
I.L. Alg.	*Inscriptions Latines de l'Algérie*, I (S. Gsell). II (H. G. Pflaum).
I.L.M.	L. Chatelain, *Inscriptions Latines du Maroc.*
I.L.T.	A. Merlin, *Inscriptions Latines de la Tunisie*, Paris, 1944.
I.R.T.	J. Reynolds, J. B. Ward-Perkins, *Inscriptions of Roman Tripolitania*, Cambridge, 1952.
J.A.	Journal Asiatique.
Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.	Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts.
J.H.S.	Journal of Hellenic Studies.
J.R.S.	Journal of Roman Studies.
M.E.F.R.	Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'Ecole Française de Rome.
Mon. Piot.	Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires.
M.U.S.J.	Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.
N.A.M.	Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires.
P.I.R.	E. Groag et A. Stein, *Prosopographia Imperii Romani*, Berlin, 1933-1958.
P.L.	Migne, *Patrologie Latine.*

P.S.A.M.	Publications du Service des Antiquités du Maroc.
P.B.S.R.	Papers of British School at Rome.
Rec. Const.	Recueil des notices et mémoires de la Société archéologique de Constantine.
R.A.	Revue Archéologique.
R. Afr.	Revue Africaine.
R.A.E.	Revue Archéologique de l'Est.
R.A.O.	Recueil d'Archéologie Orientale.
R.B.Ph.H.	Revue Belge de Philologie et Histoire.
R.B.	Revue Biblique.
R.E.	Pauly, Wissowa, Kroll, *Real- Encyclopädie der Altertumswissenschaft.*
R.E.A.	Revue des Etudes Anciennes.
Rev. Et. August.	Revue des Etudes Augustiniennes.
R.E.G.	Revue des Etudes Grecques.
R.E.L.	Revue des Etudes Latines.
R.E.S.	Répertoire d'Epigraphie Sémitique.
R.H.	Revue Historique.
R.H.R.	Revue d'Histoire des Religions.
R. Ph.	Revue de Philologie et d'Histoire Anciennes.
R.T.	Revue Tunisienne.
Röm. Mitt.	Römische Mitteilungen (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung).

Introduction

LES SOURCES

COMMENT DATER UNE STÈLE ?

LES SOURCES
COMMENT DATER UNE STÈLE ?

Les sources de cette étude sont de quatre sortes : littéraires, numismatiques, archéologiques et épigraphiques.

Les sources littéraires.

Les auteurs anciens ont volontiers évoqué le nom de Saturne. Mais il s'agit la plupart du temps du *Saturnus* italique, considéré d'ailleurs moins souvent comme un véritable dieu que comme un personnage mythologique, auquel on rattache, non sans arrière-pensée et quelque mélancolie, le souvenir de la « belle époque » de l'Age d'Or.

Comme celle de Kronos en Grèce, la figure de Saturne est entourée de mystère. Au point que déjà à la fin de la République, on donnait des interprétations très diverses de l'origine et de la signification de son nom, comme de sa provenance et de sa nature propre. Latin pour les uns, sabin pour les autres, venu d'Etrurie pour certains, importé de Grèce ou de Crête pour d'autres, tout est sujet à discussion. Sa nature est peut-être moins fuyante; puisqu'on s'accorde en général à en faire un dieu agraire. Même là cependant l'unanimité n'est pas faite. Et les tentatives d'explication se sont développées jusqu'à la fin de l'Antiquité. Les *Saturnales* de Macrobe en sont un exemple. Depuis Ennius[1] jusqu'aux commentateurs du Ve siècle[2] on s'est interrogé sur Saturne. Mêlant habilement les légendes de la mythologie grecque aux données du panthéon latin, Ennius fut sans doute le premier à exprimer en langage littéraire la conception hésiodique de l'Age d'Or et sa relation avec la royauté de Saturne. Le thème va devenir un lieu commun de la littérature romaine, à partir surtout du Ier siècle avant notre ère[3]. Et sans doute y a-t-il là, dans cette évocation nostalgique d'un passé, dont on espère périodiquement le retour, une des raisons de l'intérêt qu'on attache au dieu-roi d'une époque pacifique, florissante et vertueuse. Il y en a une autre, me semble-t-il, dans le goût invétéré des latins pour les étymologies savantes;

1. *Annales*, I, 13-14 (éd. Ernout, *Textes latins archaïques*, p. 147) : *Saturno quem Caelus genuit*. Un autre fragment, donné par Vahlen, *Ennianae poesis reliquiae. Iteratis curis rec.*, I, 1928, p. 117, vers 627 : *Saturno sancte create*, n'est pas retenu par A. Ernout. Sur Ennius, voir en dernier lieu Sc. Mariotti, *Lezioni su Ennio*, Pesaro, 1951.

On notera que son presque-contemporain L. Accius, dans ses *Annales* (ap. Macrobe, *Sat.*, I, 7, 36), présentant les principales caractéristiques des *Kronia* grecques, traduisait le nom de Kronos par *Saturnus*. De même Livius Andronicus, *Odyss.* frg. 2, 15 Baehr. traduisait Κρονίδης par *Saturni filius*.

2. Servius, *ad Aen.*, en part. IV, 680 et Festus, *De verb. sign.*, s. v. (éd. Lindsay, 432).

3. Grâce aux néopythagoriciens. Voir *infra*, p. 474.

or le nom de *Saturnus* se prêtait à toutes les spéculations philologiques [1]. Enfin le succès, qui ne se démentit jamais à travers l'histoire de Rome, de la fête annuelle des *Saturnalia*, ne fit certainement qu'accentuer le caractère populaire du dieu et du même coup exciter l'attention de tous les esprits curieux des Antiquités romaines. Telles sont sans doute les raisons pour quoi théologiens d'une part, et mythographes de l'autre, s'essayèrent à l'envi à expliquer la nature du vieux Saturne [2] en élaborant, les premiers des théories, les seconds des légendes. Nombreuses et prolixes quand il s'agit du *Saturnus* italique — dont nous devrons nous occuper, mais d'une manière accessoire, pour essayer à notre tour d'expliquer la personnalité du Saturne africain — les sources littéraires deviennent beaucoup plus réservées quand il s'agit de ce dernier. Beaucoup plus rares aussi.

Les auteurs païens.

Ce sont surtout les écrivains chrétiens d'origine africaine qui ont parlé du grand dieu de leurs compatriotes. Ils ne sont pourtant pas tout à fait les seuls.

Virgile.

Parmi les auteurs païens, étrangers à l'Afrique, Virgile qui, pour sa part, évoque si souvent le souvenir du Saturne italique, parle au moins une fois, semble-t-il, du Saturne africain : dans l'Enéide (IV, 371-2), au milieu des fameuses imprécations que Didon lance à la face d'Enée, décidé à partir pour l'Italie. Lorsque, désespérée, elle en vient à douter de ses propres dieux, elle s'écrie :

...Iam iam nec maxima Iuno
Nec Saturnius haec oculis pater adspicit aequis

Là où les exégètes anciens voyaient un synonyme de cruauté [3] et où les modernes reconnaissaient en *Saturnius pater* Jupiter, « le saturnien père des dieux » [4], la perspicacité de M. J. Carcopino [5] a identifié avec raison le Ba'al-Ḥammon-Saturne des Africains soumis à Rome, celui que les habitants de la nouvelle Carthage continuaient à vénérer après Tanit-Iuno, justement qualifiée de *maxima* pour affirmer sa traditionnelle primauté, toujours reconnue dans la capitale. En fait, il paraît impossible de ne pas voir dans *Saturnius* l'indication d'une filiation : en bon latin, *Saturnius pater* ne peut pas se confondre avec *Saturnus pater*. Du moins reste-t-il vrai qu'il y a là, dans l'accent mis sur cette filiation, une claire intention de couleur locale.

C'est surtout le rite des sacrifices d'enfants, immolés à Ba'al-Saturne, qui a retenu l'attention des anciens. Rares sont les auteurs qui ont parlé des Carthaginois sans mentionner cette coutume, et certains comme Diodore de Sicile [6]

Diodore.

1. Voir *infra*, p. 450.
2. Toutes les références aux auteurs anciens ont été rassemblées, et les textes souvent cités par J. Albrecht, *Saturnus, seine Gestalt in Sage und Kult*, diss. Univ. Halle, 1943. C'est l'étude la plus documentée qui ait paru sur ce sujet. On y trouvera toute la bibliographie antérieure.
3. Servius, *ad. Aen.*, IV, 371-372, théorie déjà énoncée *ibid.*, I, 23 et ruinée par l'exemple de *Saturnius* appliqué à Neptune (*ibid.*, V, 799) alors que celui-ci apparaît comme bienfaisant, puisqu'il promet à Vénus de protéger les voyages d'Enée (V, 816-817). Servius rappelle d'ailleurs lui-même (IV, 680) que *Saturnus* et *Iuno* étaient les *dii patrii* de Carthage.
4. Par exemple Goelzer, éd. Budé, p. 113, qui fait de *Saturnius* la traduction de l'épithète homérique Κρονίων.
5. *Virgile et les origines d'Ostie*, Paris, 1919, p. 701 et s. L'épithète *Saturnius* dériverait directement du nom latin donné au Ba'al punique.
6. XX, 14, 4-6, éd. Dindorf-Müller, II, p. 357. Tous les textes relatifs à ce rite ont été réunis par Max Mayer, dans le *Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie* de Roscher, art. *Kronos*, II, col. 1501-1503.

avec des détails pour nous très précieux. De même, quand Plutarque, dans le *De Superstitione* [1] décrit les sacrifices offerts à Kronos, son tableau fait immanquablement penser au tophet de Salammbô. Tous s'accordent pour les blâmer ; et il est remarquable qu'aucun d'entre eux n'ait cherché à comprendre, pour les expliquer, la signification profonde et la portée d'un tel rite [2].

Plutarque.

A côté de ces écrivains étrangers à l'Afrique, il est singulier que les Africains païens aient consacré si peu de développements au Saturne de leur pays. Qu'Apulée de Madaure n'en ait pas dit un mot, peut s'expliquer par ses préoccupations philosophico-mystiques et l'abîme qui les séparait du culte très populaire de Ba'al-Saturne. Mais que *Fronton* de Cirta n'en ait pas parlé davantage étonne. Il honorait pourtant et souvent invoquait pour ses amis et pour lui-même autant les divinités de son Afrique natale que celles du Panthéon gréco-romain ; ses lettres en portent témoignage [3]. Mais parmi ses *dii patrii* en général mentionnés, il ne nomme qu'une seule fois Saturne, et encore sous la forme de Jupiter Ḥammon [4].

Fronton.

Les auteurs chrétiens.

Les auteurs chrétiens ont naturellement suivi le courant anti-carthaginois des écrivains grecs et latins, en aggravant leur hostilité d'une nuance anti-païenne. Leurs renseignements et leurs explications seront donc souvent sujets à caution, soit parce que leurs arguments se trouvent marqués par leur époque, et leurs préoccupations polémiques, soit parce qu'ils reproduisent les pseudo-arguments transmis de générations en générations et de valeur inégale. Ils n'en fournissent pas moins, en dehors de leurs commentaires, quelques données précises.

Tertullien. et Minucius Felix.

C'est le cas de Tertullien [5] et de Minucius Felix [6] pour la persistance des sacrifices d'enfants, que de leur temps c'est-à-dire au début du IIIe siècle, on offrait

1. XII et XIII.
2. Tout au plus certains notent-ils, comme le Ps. Platon, *Minos*, 5, éd. Hirschig (I, 1891, p. 619) que les carthaginois le considéraient « comme chose sainte et légitime », ou, comme Diodore, XX, 14, 4 ; XIII, 86, 3, que c'était un moyen d'apaiser Kronos et de le rendre favorable à leur cause. De même Sil. Ital. *Punica*, IV, 765 et s. ; Pescennius Rufus, ap. Lactance, *Div. Inst.*, I, 21 ; Strabon, I, 253, 328, 364 ; III, 244, 290-1 ; Pline, *N.H.*, XXXVI, 5, 39. Seul, Platon, éd. Didot, III, p. 321 signale la mort des victimes par le feu ; ce texte est résumé dans les Lexiques : Suidas, s.v. σαρδανιὸς γέλως, éd. Adler, IV, 1935, p. 327 ; Photius, s. v. σαρδανιὸς γέλως, éd. Naber, II, 1865, p. 146 ; une scholie grecque sur le mot σαρδανιόν (Platon, *Républ.*, I, IX, 337 A).
3. *Ad M. Caes. et invicem* (éd. Naber) : *Ad Anton. Imp.*, I, 1 (p. 94) ; 2 (p. 95) ; *Ad Ver. Imp.*, II, 1 (p. 122) ; 6 (p. 133) ; *Ad amic.*, I, 12 (p. 181) ; *De nep. amisso* (p. 233).
4. *Ad Ver. Imp.*, II, 1 (éd. Naber, 122 ; éd. Van den Hout, p. 116, 9).
5. *Apologétique*, IX, 2-4 (éd. Migne, *P.L.* I, 1, col. 314-315 ; éd. J. P. Waltzing. Les Belles Lettres, 1929, p. 20-21). Cf. aussi *Scorpiace*, 7. Sur l'importance de ce passage, le plus précis et le plus intéressant de tous les textes anciens, pour l'histoire du culte, l'étude des exigences rituelles et des dispositions d'âme des donateurs et des victimes, voir *infra*, p. 319 et s.
6. *Octavius*, XXX, 3 (éd. Pellegrino, C.S.L.P., p. 44). Les renseignements donnés ici sur les caresses et les baisers dispensés par les parents aux enfants qui vont être immolés figurent déjà dans Tertullien, *Apol.*, IX, 4 ; les deux textes sont si apparentés — et il en est de même pour la « légende » de Saturne — que l'on doit poser le problème de la priorité et de l'emprunt. Problème posé depuis longtemps : P. de Labriolle, *Hist. litt. lat. chrét.*, p. 173-175 a conclu sur des arguments de critique interne que Minucius Felix s'était inspiré de Tertullien. Pour l'antériorité de Minucius Felix : Ad. Ebert, *Tertullians Verhältnissen zu Minucius Felix, Abhandl. der sächs. Gesellschaft d. Wissensch.*, XII. Phil. hist. Kl., V, 1870, p. 219-386 et Th. Reinach, *R.H.R.*, 1921, p. 59-68 (à propos de deux passages relatifs à la déification des rois de Maurétanie, celui de Minucius Felix, *Oct.* XXI, 9, plus précis et plus restreint que celui de Tertullien, *Apol.*, XXIV, 8). *Contra* Kroll, *Rhein. Mus.*, LX, 1905, p. 307. Le problème a été recemment repris par B. Åxelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (Skrifter utg. av Vetenskaps. societeten i Lund, 27), 1941, à propos de la légende de Saturne précisément (*infra*, p. 6, n. 2 et 3) ; et par P. Frassinetti, Minucio Felice e le redazioni dell'Apologeticum,» *Miscellanea Beltrani*, Genova, 1954, p. 83-96, qui analyse les rencontres, sous forme d'imitations, entre l'*Octavius* et l'*Apologeticum*.

encore au Saturne africain. Leurs renseignements sont d'autant plus précieux qu'après eux, ceux qui en ont parlé — Lactance, Eusèbe, saint Augustin, Orose[1] — ne l'ont plus fait qu'en termes vagues, s'appliquant surtout au Ba'al carthaginois.

Saint Cyprien. *Lactance.* *Saint Augustin.*

Plus encore que les rites, la « légende » de Saturne a intéressé les écrivains chrétiens d'Afrique. Les uns, comme Tertullien[2] et naturellement Minucius Felix[3], mais aussi saint Cyprien, qui à dire vrai n'y fait qu'une allusion[4], et surtout Lactance[5], pour l'attaquer de front. En s'appuyant sur la répartition ternaire des dieux établie par Varron[6], ils entendent démontrer que Saturne n'appartenait après tout qu'à la deuxième génération divine, celle des enfants du Ciel (Ouranos) et de la Terre (Gaia), que la croyance de ses fidèles en son ancienneté absolue (*Ante Saturnum deus penes vos nemo est*, Tert., *Apol.* X, 6[7], et du même coup ses prétentions à la prééminence souveraine en qualité de dieu créateur et ordonnateur du monde n'étaient donc pas fondées. Les autres, comme saint Augustin[8], moins directement polémistes et plus raisonneurs, veulent enserrer les païens dans un obscur réseau de contradictions en donnant du dieu tantôt une explication « charnelle », tantôt une explication historique, tantôt enfin une explication philosophique. La première a manifestement les préférences de l'évêque d'Hip-

1. Lactance, *Inst. div.* I, 21 ; Eusèbe, *De laud. Const.*, XIII ; s. Augustin, *De civ. Dei*, VII, 19 et 26 (éd. J. Perret, Garnier, p. 128 et s.) ; Orose, *Adv. pag.*, IV, 6, 3-5. A qui il faut ajouter Porphyre, *De abst.*, II, 56 ; Théodoret, év. de Cyrène, *Graec. affect. curatio*, VII. *De sacrificiis*, 894 (éd. Migne, *P.L.*, LXXXIII, col. 1003).

2. *Apolog.* X, 7-10 (éd. Waltzing, p. 26-27) ; *Ad Nationes*, II, 2, 15 (éd. Borleffs, *Corpus Christianorum, Tertull. opera*, I, p. 43, 21-24). Sur le traitement de la légende de Saturne par Tertullien, voir R. Heinze, *Tertullians Apologeticum, Berichte über die Verhandl. der Kgl. Sächs. Akad. d. Wissensch. zu Leipzig*, phil. hist. Kl., 62, 1910, p. 341 et s.

3. XXI, 7, qui reprend les mêmes expressions que Tertullien sur Saturne, *terrae filius*. Voir à ce sujet, sur le sens péjoratif de l'expression, que le peuple, selon Tert., *Apol.*, X, 10 réserve à « ceux dont il ignore l'origine » (*id.* selon Min. Fel.). Åke Josephson, « Terrae filius », *Eranos*, LIV, 1956, p. 246-252.

4. Saint Cyprien, *Quod idola dei non sint*, 2 (éd. Hartel, II ; Migne, *P.L.* IV, 567) : *Et rusticitatis hic* (*Saturnus*) *cultor fuit : inde falcem ferens senex pingitur*. Ce traité a été écrit vers 246.

5. *Inst. divin.*, *passim*, où il présente volontiers Dieu comme *pater et dominus*. Selon A. Wlosok, auteur d'un travail récent, *Laktanz und die philosophische Gnosis, Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung* (Abhandl. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., Phil. hist. Kl., 2, Abh.), 1960, 272 p., sur la pensée théologique du philosophe chrétien, qui se serait inspiré de la tradition philosophique hellénistique, héritée de Platon, l'expression employée pour définir Dieu l'aurait été par analogie avec le *pater familias* romain. Etant donné l'origine africaine de Lactance, ne peut-on pas voir dans cette expression une réminiscence provinciale et en même temps le désir d'opposer le dieu des chrétiens au Saturne africain qui est lui aussi *pater et dominus* (voir *infra*, p. 113 et 124).

6. Sur cette répartition ternaire des dieux, que Varron aurait empruntée à Arcésilas, et sur la théologie tripartite de Varron, voir J. Pépin, La « théologie tripartite » de Varron, *Rev. Et. August., Mémorial Bardy*, II, 3-4, 1956, p. 265-294. J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe Eglogue*, p. 34 a voulu faire de Varron un pythagoricien. A tort assurément ; la théologie de Varron paraît bien plutôt empruntée au stoïcisme : cf. P. Boyancé, « Quelques remarques sur la théologie de Varron », *R.E.L.*, XXXI, 1953, p. 39-40, et *R.E.A.*, LVII, 1955, p. 57-84).

7. Citation qu'il faut éviter de tronquer : ... *ante Saturnum deus penes vos nemo est* ; *ab illo census totius vel potioris et notioris divinitatis* (*Apol.*, X, 6, éd. Waltzing, p. 26). D'une traduction maligne de la première partie de ce passage, isolée de la seconde (« vous mettez Saturne avant tous les autres dieux »), on a souvent conclu à la précellence de Saturne et à sa faveur particulière en Afrique (ainsi J. Toutain, *De Sat, dei cultu...*, p. 129 et s., et moi-même dans *Libyca*, I, 1953, p. 70, n. 35). En précisant que « c'est à lui (Saturne) que remonte l'origine de tout ce qu'il y a de meilleur et de plus connu en fait de divinité » (trad. Waltzing), Tertullien ne fait ici allusion qu'à l'ancienneté du dieu.

8. Il serait hors de propos de donner ici une bibliographie de saint Augustin et de ses œuvres ; on renverra le plus souvent aux éditions du *Corpus Christianorum*. Les textes relatifs à Saturne ont été commodément rassemblés par M. D. Madden, *The pagan divinities and their worship as depicted in the works of saint Augustine, exclusive of the City of God*, The Cath. Univ. of Amer. Patristic Studies, vol. XXIV, Washington, 1930, p. 46-53.

pone ; c'est à elle qu'il revient le plus volontiers d'une part en rapportant tout — les origines de Saturne, sa nature, ses fonctions — aux semences et à l'agriculture, d'autre part en rabaissant tout ce qui touche à son efficience — les semences toujours et les enfants, « la meilleure de toutes les semences » — à des réalités purement « corporelles, temporelles et mortelles » ; et pour cela il invoque Varron[1]. Tandis que pour l'explication historique, il s'inspire de Virgile, qui présente Saturne comme une divinité venue de l'Olympe, chassée de son royaume par Jupiter pour aboutir dans le Latium, dont il devient le roi[2]. Quant à l'explication philosophique, il l'emprunte aux néoplatoniciens pour en faire le Temps absolu, pour eux divinité suprême[3].

Ce qu'il y a de plus remarquable dans cet acharnement des écrivains chrétiens à rassembler et à exposer « les légendes » de Saturne, et on ne l'a pas suffisamment souligné jusqu'ici, c'est d'une part qu'il suffit à prouver la persistance effective de la religion du dieu africain à travers tout le IVe siècle et même dans les premières décades du Ve siècle ; des références directes à sa personne le confirment d'ailleurs[4]. C'est d'autre part — nouvelle confirmation de cette première observation — qu'en forgeant ou en exploitant des légendes, destinées, dans l'esprit de leurs auteurs, à ruiner la foi en Saturne, ils nous livrent, par antiphrase, un exposé complet de la théologie saturnienne. Pour un africain païen du IVe siècle, celle-ci est fondée sur la priorité absolue et donc la primauté de Saturne, sur sa souveraineté cosmique, sur son éternité et sa maîtrise de l'au-delà, sur l'immortalité promise aux initiés et surtout aux enfants, enfin — ce qui n'est pas négligeable pour la masse d'une population, restée campagnarde[5] — sur son pouvoir agraire, sa seigneurie de la terre féconde[6]. De tous les documents archéologiques et épigraphiques du culte de Saturne, il n'existe pas de meilleur commentaire — *a contrnrio* — que sa « légende », telle que la ressassent les auteurs chrétiens pour anéantir dans l'esprit et le cœur de ses fidèles la foi en cette encombrante divinité païenne. La « légende » de Saturne est devenue, entre leurs mains, un instrument de combat et un procédé de conversion.

Arnobe.

On s'attendrait à ce que, parmi ces auteurs, Arnobe, originaire de *Sicca* (le Kef) ait réservé une place importante à Saturne dans le traité *Contre les païens*, qu'il composa entre 296 et 303[7]. Bien sûr il en parle beaucoup. Mais sans originalité. Et en général par de simples allusions à sa nature humaine et mortelle, à sa

1. *De cons. Evangel.*, I, 23, 32 ; *De civ. Dei*, VII, 8, 13, 18 à 21 (passage essentiel ; éd. Perret, Garnier, II, p. 112 et s.) ; *Contra litter. Petil.*, II, 7, 16 qui oppose le Christ vivant à Saturne mort) ; *Enarr. in Psalm.*, 34, *Serm.*, I, 13 (sur Saturne comme idole).

2. *De cons. Evangel.*, I, 22, 30 ; 23, 34, d'après Virgile, *Aen.*, VIII, 320-324 ; *De civ. Dei*, XVIII, 15.

3. *De cons. Evangel.*, I, 23, 34 et 35 (*C.S.E.L.*, XLIII, p. 32-35) ; *De civ. Dei*, IV, 10. Voir A. Mandouze, Saint Augustin et la religion romaine, *Rech. August.*, I, 1957, p. 201-202, avec notes 70 et 72.

4. De Tertullien, *De testim. animae*, 2 (sur le costume des *sacerdotes Saturni*) ; *De spectac.* XXIII, 3 ; de saint Augustin, *Enarr. in Psalm.*, 34, *Serm.*, I, 13 ; *In Psalm.*, 40, 6 ; 64,7 ; 98,14 ; 128,9 ; 145,12 ; *Epist.*, 91, 5 ; *De civ. Dei*, VII, 21 ; *De cons. Evangel.*, I, 23, 36 (sur le *vicus Saturni* de Carthage). Pour prouver la vanité des idoles, saint Augustin qui connaissait bien l'Afrique, ne cite en exemples que Caelestis, Saturne et Mercure, dont le culte était très répandu, surtout dans la région de Madaure et en Numidie.

5. Et païenne : cf. s. Aug., *Epist.*, 46, dont les descriptions montrent que l'Afrique rurale est alors loin d'être christianisée.

6. Sur la nature de Saturne africain, voir *infra*, p. 255 et s.

7. *Adversus Nationes*, éd. Marchesi, *C.S.E.P.*, VII = *Against the Pagans*, trad. de G. E. Mac Cracken (Ancient Christian Writers, 7-8) 2 vol., 1949. Sur la date cf. P. Monceaux, *Hist. litt. Afr. chr.*, III, p. 247-248.

fonction agraire toute temporelle [1], à son rôle historique [2], à sa signification philosophique [3], bref il le traite selon le schéma légendaire classique des écrivains chrétiens, qui se réfère surtout au *Saturnus* italique. Il est surprenant qu'il n'ait pas fait la part plus belle au Saturne africain. Tout au plus note-t-on quelques remarques éparses, qui se rapportent avec plus de précision au grand dieu de ses compatriotes païens. Ainsi quand il énumère les divinités que l'on adore dans les temples magnifiques des villes [4], c'est le nom de Saturne qui le premier lui vient à l'esprit, hiérarchisation bien normale pour un africain [5]. De même, quand il l'appelle tour à tour *genitor* [6], *senex* [7], ou qu'il l'associe à une *obunca falx* pour le sacrer *custos ruris* [8], il reste dans la ligne de la légende ; mais on peut penser aussi qu'alors s'impose à lui avec une particulière netteté l'image si répandue du dieu africain. Il y a pourtant une mention plus précise, semble-t-il, quand il évoque le dieu *Frugiferius* à tête de lion, la face *mero oblita nimio* [9]. Mais dans ce cas, croyons-nous, il s'agit non pas de Saturne lui-même [10], bien que dieu *frugifer* par excellence [11] mais plutôt de sa parèdre, représentée plusieurs fois à Siagu, à Bir-Derbal, à Tiddis [12] en déesse léontocéphale. Que son nom figure au masculin ne doit pas étonner, puisque c'est le *Genius Terrae Africae* qu'elle incarne ; A. Merlin l'a montré en s'appuyant sur des deniers de Q. Caecilius Metellus Scipio frappés entre 48 et 46, et dont les avers associent cette étrange divinité à la légende G T A [13]. Enfin il n'est pas interdit de penser que, dans la définition du Dieu des chrétiens comme le *pater* par excellence :

a) celui « par l'action de qui » tout a commencé d'exister, et d'abord les dieux païens, s'ils existent (*per quem, si sunt, esse et habere substantiam sui numinis maiestatisque coeperunt*) ;

b) celui « de qui ils ont conscience d'avoir reçu en partage leur divinité même » (*a quo ipsam deitatem sortiti esse sentiunt*) [14], résonne l'écho de la définition

1. I, 36 (éd. MARCHESI, p. 30, 9) ; II, 70-71 (147 et s.) ; III, 30 et 32 (188 et 190) ; IV, 13-14 ; 24 (216 et s.) sur les générations divines — IV, 9 (212, 5 : *praeses sationis*).
2. I, 36 (30, 9 : fondateur de la *civitas Saturnia*).
3. III, 29 (187, 11 : le Temps).
4. III, 6 (164, 3).
5. On remarquera qu'après Saturne est mentionné Janus, dont le culte était précisément répandu en Afrique et volontiers associé à celui de Saturne (voir *infra*, p. 246).
6. IV, 20 (224, 19).
7. IV, 26 (232, 14).
8. VI, 12 (320, 19).
9. VI, 10 (318, 14) : *Inter deos videmus vestros leonis torvissimam faciem mero oblitam nimio et nomine Frugiferio nuncupari.*
10. Comme l'a suggéré, à tort, le R. P. A. J. FESTUGIÈRE, « Arnobiana », *Vigiliae Cristianae*, VI, 4, 1952, p. 250.
11. *Infra*, p. 120.
12. A MERLIN, *Le sanctuaire de Ba'al et de Tanit près de Siagu*, Notes et Documents IV, 1910, p. 7, 16, 44 et s.. et pl. III, fig. 1 et 2. Pour Bir-Derbal : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 288. Pour Tiddis : A. BERTHIER et M. LEGLAY, « Le sanctuaire du sommet et les stèles à Ba'al-Saturne de Tiddis », *Libyca*, VI, 1958, p. 52 et pl. XIV a.
13. A. MERLIN, *ouv. cit.*, p. 45 ; G.-Ch. PICARD, *Les rel. Afr. ant.*, p. 70. S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 272 notait « le sens incertain » de cette légende, que d'aucuns préféraient développer en *G(enius) T(utelaris) A(egypti)*, en reconnaissant dans la déesse léontocéphale la déesse égyptienne Sokhet. La découverte de Tiddis confirme le développement *G(enius) T(errae) A(fricae)* : voir A. BERTHIER et M. LEGLAY *art. cit.*, p. 52-55.
14. I, 28 (24, 3 et s.) avec les remarques de A. J. FESTUGIÈRE, *art. cit.*, p. 219. Pour la fin de la définition (*cuius voluntate et arbitrio...*) le R. P. FESTUGIÈRE renvoie à Platon, *Tim.*, 41 a 7 et s.

du Saturne africain donnée par Tertullien (*Apolog.*, X, 6) : le dieu antérieur à tous les autres, « celui à qui remonte de tout ce qu'il y a de meilleur et de plus connu en fait de divinité ». Un écho amplifié, qui aboutit à dresser dans une opposition absolue, criante pour un africain du IIIe-IVe siècle, le Dieu des chrétiens et le Saturne des païens. Dans cette opposition, non toujours exempte de violences, réside — on le verra — le drame religieux de l'Afrique romaine.

Commodien.

A la liste noire des ennemis de Saturne, il faut ajouter le nom de Commodien, évêque africain, semble-t-il [1], dont les deux poèmes, intitulés *Instructiones* et *Carmen Apologeticum*, composés vers 312, marquent la première tentative de versification chrétienne en Afrique. Du fait que, dans ses *Instructiones*, où il consacre un acrostiche à chacun des principaux dieux, il commence précisément par Saturne (I, IV), avant même de s'occuper de Jupiter (I, V), on a tiré argument en faveur de son épiscopat africain.

Martianus Capella.

Le dernier des écrivains africains à s'être occupé du grand dieu de ses compatriotes, est sans doute Martianus Capella, philosophe encyclopédiste de la première moitié du Ve siècle [2], contemporain de Macrobe, dont les *Saturnales* sont sans rapport direct avec Saturne africain. L'œuvre de Martianus Capella, au contraire, bien que produit d'une laborieuse compilation, n'en porte pas moins la marque du terroir. C'est, à n'en pas douter, sa connaissance des documents africains qui l'amène à introduire le scorpion, symbole de l'Afrique, parmi les attributs de Mercure, ou du moins du Mercure africain [3]. C'est pour la même raison qu'à côté de Saturne, il mentionne comme sa parèdre, *Iuno Caelestis* [4], la patronne de Carthage, qu'il ne pouvait pas ne pas connaître, puisqu'il était lui-même originaire de cette ville [5]. Et quand il décrit Saturne, la tête couverte d'un voile, tenant dans sa main droite, un serpent ourovore, symbole du temps [6], il est certain qu'on ne peut pas se contenter d'y voir le produit d'un syncrétisme philosophico-religieux dont les sources se trouveraient chez Platon et, plus immédiatement, dans les textes néoplatoniciens. S'il a fixé l'image du « Saturne à l'ouroboros », c'est aussi parce que depuis longtemps en Afrique, le serpent, et en particulier le ou les serpents noués pour se mordre la queue et former ainsi un signe d'éternité [7], se trouvaient associés au culte du grand dieu berbéro-punico-romain, maître du

1. Cf. G. BOISSIER, « Commodien », *Mél. Renier*, Paris, 1887, p. 58 et s. ; et DOMBART, *Introd.*, de l'éd. du *C.E.S.L.*, t. XV.
2. G. NUCHELMANS, *Latomus*, XVI, 1957, p. 90 date son œuvre de 430.
3. Comme l'a montré W. DÉONNA, *Mercure et le scorpion*, coll. Latomus, vol. XXXVII, 1959.
4. *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 58 : *eiusque Caelestis Iuno.*
5. *Afer Carthaginiensis* ; cf. WESSNER, *R.E.*, XIV, s. v. *Martianus Capella*, col. 2003, nº 2.
6. I, 70 (éd. DICK, Teubner, p. 33) : *Verum Sator eorum gressibus tardus ac remorator incedit glaucoque amictu tectus caput. Praetendebat dextra flammivomum quemdam draconem caudae suae ultima devorantem, quem credebant anni numerum nomine perdocere.* Sur *Sator* = Saturne, cf. ROSCHER, *Lexikon*, s. v. *Satre*, p. 425 ; J. A. HILD dans *Dict. Ant.* de DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, s. v. *Saturnus*, p. 1086.
7. Voir W. DÉONNA, « Ouroboros », *Artibus Asiae*, XV, 1952, p. 163-170 ; « Le Saturne à l'ouroboros de Martianus Capella », *Mém. Soc. Nat. Ant. Fr. à l'occasion de son* 150e *anniv.*, t. LXXXIII, 1954, paru en 1955, p. 103-107 ; « la descendance du Saturne à l'ouroboros de Martianus Capella », *Symb. Osloens.*, XXXI, 1955, p. 170-189 ; J.-G. PRÉAUX, « Saturne à l'ouroboros », *Hommages à W. Déonna*, coll. Latomus, XXVIII, 1957, p. 394 et s., 402. Sur l'origine très ancienne du motif de l'ourovore, signe d'éternité utilisé en particulier par les astrologues qui en ont fait le signe ∞ usité en mathématiques dès l'Antiquité, voir W. DÉONNA, *art. cit.*, avec abondante bibliographie. Ce motif connut une faveur particulière dans l'Orient mésopotamien, en Egypte et en Phénicie.

Monde et du Temps. De nombreux documents en témoignent[1]. Et par le commentaire qui accompagne sa description du « python noir » lové de Salammbô, Flaubert[2] montre qu'ayant puisé à bonnes sources, il ne s'est mépris ni sur le rôle ni sur la signification du serpent dans le culte de Ba'al-Tanit.

La Passio Perpetuae et Felicitatis.

A côté des textes des auteurs africains, il faut enfin mentionner les Passions et, parmi elles, la *Passio Perpetuae et Felicitatis*[3] rédigée peut-être par Tertullien, à moins que ce ne soit par un diacre nommé Pomponius[4]. En rapportant le martyre des cinq chrétiens Vibia Perpetua, Felicitas, Saturnus, Saturninus et Revocatus dans la matinée du 7 mars 203, lors du *munus castrense* par lequel on célébrait l'anniversaire de l'avènement de Géta, l'auteur nous fournit un renseignement du plus haut prix. Avant de les introduire dans l'amphithéâtre, leurs gardiens prétendaient faire revêtir le costume des *sacerdotes Saturni* aux hommes, celui des *sacratae Cereri* aux femmes. Tous s'y refusèrent. Non seulement la relation de cet incident confirme ce que Tertullien avait déjà dit de l'existence d'un vêtement sacerdotal dans le culte de Saturne[5], mais elle enrichit d'un document capital le dossier du rituel, relatif aux sacrifices humains[6].

La numismatique.

Un certain nombre de monnaies reproduisent l'image de Saturne. Les plus anciennes[7] sont des monnaies de bronze, qui apparaissent à Rome au moment de la deuxième guerre punique ; elles portent à l'Av. la tête de Saturne laurée, associée au Rv. à une proue de navire (pl. VII, fig. 3). Ce type monétaire surgit

1. Voir notamment deux stèles de la Ghorfa : *Cat. Mus. Alaoui*, pl. XIX, nº 746 et 747 et C.-G. PICARD *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., coll. pun., I, pl. CIV ; G.-Ch. PICARD, *Rel. Afr. ant.*, p. 113. Dans un mausolée de Beni-Guidal (Sud tunisien) a été signalée la présence sur une pierre sculptée, entre deux triglyphes, d'une tête humaine, de face, entourée de deux serpents entrelacés (*B.A.C.*, 1914, p. 163, malheureusement sans illustration). Le motif de l'ouroboros a été adopté par les chrétiens : cf. provenant de Carthage, une agate sur laquelle un serpent, dont la tête rejoint la queue, entoure différents signes et un chrisme (E. BABELON, *B.A.C.*, 1921, p. XXXIX), et une inscription, où le chrisme, flanqué de l'A et de l'Ω, est encerclé par un serpent qui se mord la queue (P. GAUCKLER, *Bull. Ant. Fr.*, 1903, p. 96). Les documents qui associent le serpent au culte de Saturne sont rassemblés dans M. LEGLAY, « Le serpent dans les cultes africains », *Hommages à W. Déonna*, coll. Latomus, XXVIII, p. 338-353.

2. G. FLAUBERT, *Œuvres complètes* : *Salammbô*, Paris, éd. L. CONARD, 1921, p. 232, cité par M. LEGLAY *art. cit.*, p. 349.

3. Il existe plusieurs éditions de cette *Passio* : voir Ch.-A. JULIEN, *Hist. Af. du N.*, rééd. de 1951, revue par C. COURTOIS, t. I, p. 304. La plus récente est celle de C. VAN BEEK, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, I, Nimègue, 1936. Sur la dernière en date des traductions, *La Passion des saintes Perpétue et Félicité, mars* 203, avec annot. par A. LEVIN-DUPLOUY, Musée Lavigerie, Carthage, 1954 44 p., voir le c. r. paru dans *R.E. Aug.*, III, 1957, p. 304, nº 506.

4. Cf. R. BRAUN, « Tertullien est-il le rédacteur de la Passio Perpetuae ? », *R.E.L.*, XXXIII, 1955, p. 79-81, qui s'oppose à l'opinion affirmative, généralement reçue et propose comme rédacteur le diacre Pomponius, plusieurs fois mentionné par Perpétue et qui a joué auprès d'elle un grand rôle.

5. De *Pass. Perp.*, 18, rapprocher Tertullien, *De testim. anim.*, 2 : *atque adeo plerumque et vitta Cereris redimita, et pallio Saturni coccinata, et deae Isidis linteata, in ipsis denique templis deum indicem imploras* ? Voir *infra*, p. 370.

6. *Infra*, p. 340. Pour tenter de parer à l'inconvénient dénoncé dans l'Introduction de *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 5, on s'efforce de reproduire en notes les textes les plus importants, qui se rapportent à notre sujet. On a évité toute discussion sur l'établissement des textes et recouru, autant que possible, aux éditions les plus récentes.

7. Mises à part quelques monnaies grecques d'Himère datant du vᵉ siècle av. J.-C., qui représentent peut-être Kronos : IMHOOF-BLUMER, *Blätter für Münzkunde*, 1870, p. 46, nº 5 ; *Monnaies grecques*, pl. B, 4 ; M. MAYER, *Kronos*, dans le *Lexikon* de ROSCHER, p. 1563, nº 5 et p. 1572, nº 4 (de Mallos en Cilicie).

ensuite à deux reprises dans le monnayage romain. Il est — on le verra[1] — en rapport étroit avec les événements de l'histoire de Rome et le caractère agraire du *Saturnus* italique.

A partir de 103/102, se répand un autre type monétaire, que caractérise une double transformation. Tandis qu'à l'Av. la harpé, attribut classique du dieu accompagne désormais son effigie avec une imperturbable fidélité, au Rv. la proue de navire est remplacée soit par une divinité (Rome ou Vénus), soit par l'aigle légionnaire (pl. VII, fig. 5, 6). Ces émissions, de deniers surtout, liées à plusieurs *gentes* romaines, attestent l'existence au dernier siècle de la République d'un culte gentilice du Saturne latin[2].

Sous l'Empire, les monnaies à l'effigie de Saturne ne manquent pas non plus. Nous verrons[3] que leurs images évoquent l'éternelle espérance des hommes de chaque génération, ravivée par les doctrines néopythagoriciennes et renouvelée avec tout nouvel empereur, de voir le retour de l'Age d'Or. Chacune de ces émissions, à sa manière, exprime le vœu de Virgile ...*redeunt Saturnia regna* (*Egl.* IV, 6) et dévoile une forme de l'exploitation d'un thème littéraire au profit d'une mystique.

Dans ces trois cas, il s'agit de *Saturnus* italique. Le problème des représentations numismatiques du Saturne africain est un peu plus complexe. On peut distinguer deux types monétaires. L'un réserve une face — toujours le revers — à la tête abondamment barbue et chevelue du dieu, vue de front (pl. VII, fig. 7). C'est ainsi qu'il apparaît sur une des monnaies municipales de Lixus et Tingi. A Lixus, il s'agit de bronzes du règne de Juba II[4], à l'exclusion de tous autres. En effet sur des monnaies à légendes puniques MKM.SMS = *Maqom Semes* = la Ville du Soleil, expression qui désigne Lixus[5], il faut reconnaître dans l'effigie aux cheveux et à la barbe soigneusement bouclés de l'avers le dieu Melqart plutôt que Ba'al-Ḥammon. L'effigie de ce dernier n'aurait-elle été utilisée dans le monnayage qu'à partir de l'époque augustéenne ? C'est ce que confirmeraient les monnaies de Tingi, que leurs avers rapportent à Auguste et à Agrippa[6]. On ne manque pas d'observer que sur l'une d'elles la tête de Ba'al est encadrée par deux épis de blé. Bien qu'ici le dieu ne soit ni voilé ni coiffé d'une tiare, cette particularité, autant que la date des émissions apparentent les deux séries numismatiques.

Tête de Ba'al-Saturne de face : Lixus et Tingi.

Le Ba'al-Saturne hadrumétin.

L'autre type monétaire est représenté par des monnaies d'Hadrumète, longtemps considérées comme énigmatiques et qui ont fait couler beaucoup d'encre. Il s'agit d'abord d'un denier émis lui aussi sous Auguste (pl. VII, fig. 2) :

— à l'Av. tête du proconsul Fabius, nue, à droite. Grénetis.
légende : AFRIC. FABIVS. MAX. COS. PROCOS. VII. EPVL.

1. *Infra*, p. 473.
2. *Infra*, p. 473.
3. *Infra*, p. 474.
4. J. MAZARD, *Corpus Nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris, 1955, 396.
5. *Ibid.*, 645-648 et p. 189, qui corrige les classifications de L. MÜLLER, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, 1860-1862 et de L. CHARRIER, *Descript. monn. Num. et Maurét.*, 1912. Les autres effigies de Ba'al-Shamin, de Ba'al-Hadad ou d'Ammon sont toujours de profil et portent des emblèmes distinctifs, mais non les épis.
6. *Ibid.*, 622-624. Sur le nº 622, dont le Rv. porte la légende A. ALLIENVS. PF. II [VIR ?], voir GRANT, *From Imperium to Auctoritas*, p. 177 et pl. VI, 11.

— au Rv. Grénetis. Légende : HADRVM(etum). Buste d'un dieu barbu drapé dans un ample manteau ; la tête à droite, couverte d'un voile et d'une haute tiare. Deux mains, la droite ouverte et levée, la gauche tient deux épis.

Le proconsul Africanus Fabius Maximus est connu ; on sait qu'il gouvernait l'Afrique vers 6/5 av. J.-C.[1]. Quant au dieu du Rv. Müller[2] y reconnut Ba'al-Dagon, le dieu phénicien de l'agriculture, dont la protection aurait valu à Hadrumète le surnom de *frugifera*. Nous allons y revenir.

Il s'agit d'autre part d'un *aureus* de Clodius Albinus, rival de Septime Sévère de 193 à 196 et qui était hadrumétin d'origine (pl. VII, fig. 1) :

— à l'Av. tête nue de l'empereur.

— au Rv. Légende : SAECVLO FRVGIFERO COS.II. Divinité barbue, coiffée de la tiare, surmontée d'un voile ; vêtue d'une tunique talaire, assise sur un trône entre deux sphinx ailés. La main droite est levée ; la main gauche tient des épis[3].

D'autres monnaies, en bronze, portent la même légende et le même sujet[4].

A la suite de H. Cohen, de J. Babelon[5] pour qui il y a toujours un rapport intime entre les représentations figurées et les légendes, de J. Toutain[6] d'après qui, Saturne étant à la fois dieu du Temps et de la Fécondité, la légende des monnaies d'Albinus exprime bien sa double qualité essentielle, A. Merlin[7] a voulu démontrer que *Saeculum Frugiferum* était le nom du dieu à la tiare, protecteur d'Hadrumète. Il s'appuyait pour cela sur des rapprochements avec plusieurs statues et statuettes en rapport avec le culte de Saturne, sur le fait que Saturne, et quelquefois Pluton, sont qualifiés de *frugifer* dans les inscriptions africaines, enfin sur l'assimilation du *Saeculum* avec l'Aiôn, dieu alexandrin du Temps. M. L. Poinssot[8] et M. J. Gagé[9] le suivirent sur cette voie.

Une telle interprétation ne peut pourtant plus être acceptée. Déjà S. Gsell en 1919[10] avait émis quelques doutes. Il remarquait en effet que la légende

1. Voir en dernier lieu B. E. Thomasson, *Die Statthalter der römischen Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diocletianus*, Lund, 1960, II, p. 15-16.

2. *Numismat. de l'anc. Afr.*, II, Byzacène, n° 29, p. 52, qui cite l'*Etymologicum magnum*, s. v. : Βητάγων, ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων. Plus récemment, L. Foucher, étudiant dans sa thèse (*Hadrumetum*, Paris, 1964, p. 113 et s.) les monnaies frappées à Hadrumète au début de l'Empire, en part. entre 10 et 5 av. J.-C., a montré, à partir de la monnaie de Fabius Maximus, au type de Ba'al (n° 5), de la monnaie à l'effigie de Tanit (n° 6) et des monnaies portant le buste d'un jeune dieu solaire, quelquefois accompagné de Neptune ou d'un trident (nos 3, 4, 7, 8), que les Hadrumétins, restés très fidèles aux traditions ancestrales, continuaient de vénérer alors les vieilles divinités punico-berbères, ouraniennes, frugifères et protectrices des marins, tout en commençant à subir quelques influences romaines (cf. par ex. le prêtre voilé des stèles hadrumétines : *infra*, p. 70).

3. Et non une fleur, comme l'a cru H. Cohen, *Descr. des monn. frappées sous l'Empire romain*, 2e éd., t. III, p. 422, n° 68.

4. *Ouv. cit.*, p. 227, n° 41 ; 229, n° 54 ; 230, n° 66-67.

5. *B.A.C.*, 1919, p. CLIV.

6. *Ibid.* et *Cultes païens...*, III, p. 26. Au t. I, p. 356, n. 1, il se demande s'il n'y faut pas plutôt reconnaître Pluton.

7. *Le sanctuaire de Ba'al et de Tanit près de Siagu*, p. 39-42.

8. « Nouvelles inscriptions de Dougga », *Nouv. Arch. Miss.*, XVIII, 4, p. 98 et s., qui reconnaîtrait aussi Pluton de préférence à Saturne.

9. *M.E.F.R.*, LI, 1934, p. 65 et s. Ce *Saeculum Frugiferum* serait pour lui le nom d'un dieu sémitique en qui s'unissent les attributions d'un Αἰών, génie du Temps, et celles d'un Frugifer africain.

10. Dans une note sans titre, parue dans *B.A.C.*, 1919, p. CLII-CLIV.

Saeculum Frugiferum figurait sur d'autres monnaies hadrumétines d'Albinus et de Septime Sévère avec des images divines toute différentes et que d'autre part d'autres monnaies d'empereurs non africains, comme Commode, Pertinax, Postumus, portaient aussi cette même légende. Dans ces conditions, il ne reconnaissait à l'expression *Saeculum Frugiferum* qu'un sens « assez vague », une allusion à la prospérité de l'Empire, sans référence précise à l'image divine. On peut objecter aussi que l'Aiôn alexandrin est toujours un dieu jeune et imberbe, qui ne ressemble en rien au dieu barbu et âgé des monnaies. M. G. Picard a parfaitement mis au point le problème lorsqu'il écrit[1] : « De nombreuses monnaies et inscriptions romaines du IIe au IVe siècle portent des invocations au *Saeculum frugiferum* ou à la *Saeculi Felicitas*. C'est une allusion à la mystique de l'Age d'Or, que chaque empereur promettait de renouveler, grâce à son pouvoir surnaturel. Clodius Albinus se flattait de pouvoir le faire, grâce à la protection de Ba'al-Ḥammon, de même que son rival Septime Sévère invoquait dans la même intention les *dii patrii* de sa ville natale Lepcis Magna, Shadrapa-Liber et Melqart-Hercule »[2].

Des découvertes archéologiques récentes, à Hadrumète même une stèle du Ve siècle[3], à Utique l'intaille d'une bague du Ve siècle également[4] nous permettent maintenant de mieux connaître le dieu des monnaies hadrumétines. Dans ce dieu barbu, coiffé d'une tiare, qui, assis sur un trône aux accoudoirs ornés de sphinx, lève la main droite pour bénir et de la main gauche brandit des épis pour proclamer sa fonction fertilisante, c'est tout bonnement le Ba'al punico-romain, adopté et adapté par Hadrumète et Utique, qu'il faut identifier. Du Ve siècle av. jusqu'à la fin du IIe siècle ap. J.-C. c'est donc le même dieu qu'ont vénéré les Africains, bel exemple de fidélité et de continuité que n'a nullement entamées l'implantation romaine. Devenu Saturne, sous des traits plus romanisés à Utique[5] qu'à Hadrumète[6], il n'a changé ni de fonction ni de nature ; il est resté lui-même. Tout au plus avec un enrichissement de sa personnalité. Car faisant graver la légende *Saeculum frugiferum* sur les monnaies hadrumétines, si Clodius Albinus n'inscrivait pas le nom du dieu dont il escomptait la protection, au moins introduisait-il dans cette allusion à l'Age d'Or qu'il promettait, l'*aura* mythologique du Saturne italique, mise au service de la mystique impériale. Là se limite l'influence de Rome.

Telles sont les seules effigies monétaires au type de Saturne africain.

1. *Rel. Afr. ant.*, p. 73-74.

2. A Shadrapa-Liber et à Melqart-Hercule, il faut ajouter Astarté-Aphrodite : cf. R. Dussaud, « Les dii patrii de Lepcis Magna », *Hommages à W. Déonna*, coll. Latomus, XXVIII, p. 203-208. Cette trinité est représentée, associée à la *dea Africa*, sur un vase de pierre de Timgad, que l'on peut dater de Septime Sévère : voir M. Leglay, « La déesse Afrique à Timgad », *Hommages à J. Bayet*, coll. Latomus, 1963, p. 374-382.

3. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *R. Afr.*, XCI, 1947, p. 14 et s., fig. 48 et 49. Voir en outre p. 67, n. 161 et fig. 128 : le trône du Ba'al d'Hadrumète, orné d'épis de blé.

4. P. Cintas, « Deux campagnes de fouilles à Utique », *Karthago*, II, 1951, p. 53, fig. 20. On en rapprochera aussi une statuette du sanctuaire de *Thinissut*, près de *Siagu* : A. Merlin, *ouv. cit.*, p. 69.

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 25 et pl. III, fig. 1 et 2.

6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 255 et s.

Les documents archéologiques et épigraphiques, qu'on ne peut ici dissocier, sont de loin les plus importants.

L'abondance des sanctuaires et des monuments votifs dédiés à Saturne — les uns, surchargés de symboles et gravés de textes, offrandes de riches donateurs; les autres, simples stèles en pierre à peine taillée ou poteries grossières, témoignages touchants de la piété de pauvres gens — atteste à elle seule l'ampleur des manifestations cultuelles et l'intensité de la vie religieuse dans l'Afrique romaine. Sans doute le nombre des édifices — même s'il est considérable — ne constitue-t-il pas toujours une preuve suffisante du succès d'un culte[1]; il peut n'avoir qu'une valeur politique et révéler les goûts édilitaires des Romains et des provinciaux plus que leurs sentiments religieux. Il faut attacher beaucoup plus d'importance aux ex-voto qui émanent de la piété populaire, dont ils sont l'expression matérialisée. Beaucoup plus qu'au nombre, aux dimensions et à l'éclat des temples, le sentiment religieux d'un peuple se mesure à ces témoignages plus intimes que sont les humbles stèles offertes par les petites gens des villes et des campagnes en accomplissement d'un vœu, à la suite d'une vision, en action de grâces. Alors que les premiers peuvent n'appartenir qu'à la religion officielle, les seconds relèvent plutôt de la religion personnelle et, à ce titre, ils possèdent une valeur de témoignage infiniment plus grande.

L'importance des ex-voto.

En outre, certains de ces documents sont, grâce à leurs inscriptions, datés avec précision. Les autres peuvent l'être, approximativement du moins, grâce à leurs représentations. Ils peuvent dès lors fournir à l'histoire du culte des indications précieuses, que les textes n'apportent pas. Le problème de la chronologie des stèles est donc primordial, si l'on veut les replacer dans leur évolution stylistique, qui seule peut dégager leur valeur à la fois comme documents d'art et comme monuments religieux d'une époque déterminée, bref si l'on veut en faire des documents d'histoire.

Leur chronologie

C'est une tâche difficile que d'établir une chronologie des stèles. D'abord parce que l'on a affaire à des monuments d'art *populaire*. Issus d'ateliers, ils obéissent encore à des normes qui se laissent rattacher à des traditions, à des courants artistiques, à des goûts régionaux. Œuvres d'artisans de village, voire même à l'occasion taillés par les dédicants eux-mêmes, ils reflètent souvent une réelle indigence technique, qui peut se traduire soit par une extrême pauvreté du décor, soit par le conservatisme des formes.

1. Par exemple, pour le culte de Jupiter, lié à l'implantation romaine, le nombre des Capitoles édifiés dans le monde romain n'est certainement pas un argument probant en faveur de son extension en profondeur, de sa pénétration dans les âmes des provinciaux. Il est plus révélateur de l'impérialisme romain que du succès spirituel du culte. Cf. J. Toutain, *Etude sur les Capitoles provinciaux de l'Empire romain*, Ec. Prat. Htes Et., Paris, 1899. Il en va tout autrement quand il s'agit des cultes non officiels, en particulier des cultes étrangers, introduits par des initiatives privées ou collectives. C'est le cas de Mithra. La présence de dix-huit *mithraea* à Ostie — même s'ils ne sont pas tous contemporains — prouve à l'évidence que le culte du dieu oriental correspondait aux aspirations spirituelles d'une portion importante de la population de ce port cosmopolite : cf. G. Becatti, *I Mitrei*, vol. II des *Scavi di Ostia*, Roma, 1954 et M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali di Ostia*, vol. III des Etudes préliminaires à l'histoire des religions orientales, Leiden, 1962. De même pour Doura-Europos, où l'on ne retrouve qu'un *mithraeum*, mais deux fois reconstruit pour être agrandi. On détient là une preuve non seulement de l'accroissement de la garnison, mais du développement du culte : cf. *The excavations at Dura-Europos*, VII-VIII, 1939, II, *The Mithraeum*, p. 62-134. L'argument quantitatif doit donc être utilisé avec précaution.

Ensuite parce que l'art des stèles est un art essentiellement *représentatif*. Il ne cherche pas à faire voir, à montrer, mais à signifier. Seule la présentation des dieux est souvent — mais non toujours — inspirée des grandes créations sculpturales, en tout cas influencée par elles. En revanche, des individus, des animaux, des objets même, les sculpteurs reproduisent seulement les traits essentiels, les éléments constitutifs principaux, qui doivent permettre de les reconnaître, mais il est extrêmement rare que le souci de faire vrai s'impose à leur travail. De là des images, toujours parlantes et significatives, mais peu ressemblantes, primitives souvent, parfois franchement grossières, ce qui rend leur datation très difficile. Une stèle est avant tout — ne l'oublions jamais — un monument de la dévotion personnelle, et secondairement une œuvre d'art.

Critères secondaires.

La matière employée.

Il existe pourtant des critères chronologiques qui permettent de les dater d'une manière parfois précise, d'autres fois approximative. Certains critères sont d'une importance secondaire, d'une valeur discutable et d'un maniement délicat; il convient même parfois de les écarter. De la matière employée par le sculpteur, par exemple, on ne peut guère le plus souvent tirer des conclusions valables. Il utilise presque toujours les matériaux locaux, qu'il a sous la main, et parmi ceux-ci les matériaux pauvres : le calcaire ou le grès. C'est d'autant plus vrai que l'atelier est plus rural, la clientèle plus humble. A Aïn-Battaria, dans un sanctuaire paysan, toutes les stèles sont en grossier calcaire du pays. De même à Aïn-Tounga, où une même carrière de calcaire a fourni la totalité du matériau nécessaire à la fabrication des ex-voto pendant toute l'histoire du sanctuaire. Tandis qu'à Guelma, où abonde le marbre rose de la Mahouna[1], presque tous sont taillés dans cette matière riche; quelques-uns, bien qu'en grès, n'appartiennent pas pour autant à une autre époque que les autres. De même à Hippone, où domine le marbre, les quelques exemplaires en pierre ne se distinguent des autres ni par leur forme ni par leur décor. On peut en dire autant de Cherchel. Tout au plus note-t-on parfois une plus insigne médiocrité de style sur les stèles qui sont taillées dans un matériau plus humble[2]. Ce qui conduit à penser que des fidèles, plus pauvres que les autres, ont dû se contenter de la pierre ou du grès là où leurs compatriotes plus aisés achetaient du marbre. On aboutit ainsi à des considérations d'ordre social bien plus que chronologiques. Il est pourtant un site où se différencient très nettement les matériaux, c'est le Djebel Bou-Kourneïn[3], dont les ex-voto se répartissent en deux groupes : l'un de pierre, l'autre de marbre. Comme les premiers correspondent aux documents simplement et souvent assez grossièrement gravés au trait ou sculptés en relief plat, et ornés uniquement de figures symboliques, tandis que les seconds, traités en relief plus accentué, portent des personnages et des scènes qui dénotent une recherche de composition, on peut se demander si une telle différenciation du matériau

1. Voir S. Gsell, *Atl. Arch. Alg.*, f[e]9 (Bône), n° 146, p. 18-19, qui mentionne des carrières antiques de marbres de couleurs variées dans la Mahouna, près d'Aïn-Nechma. Cf. Ravoisié, *Explor. Scient. de l'Algérie*, II, p. 22-23 et 30; Grellois, *Mém. Acad. Metz*, XXXIII, 1851-1852, p. 311-312.
2. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 441, n° 33. On peut observer aussi que, là où l'on utilise le marbre — à Guelma, à Hippone, à Cherchel — les ex-voto sont en général plus petits qu'ailleurs.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 36-73.

Les documents archéologiques et épigraphiques, qu'on ne peut ici dissocier, sont de loin les plus importants.

L'abondance des sanctuaires et des monuments votifs dédiés à Saturne — les uns, surchargés de symboles et gravés de textes, offrandes de riches donateurs; les autres, simples stèles en pierre à peine taillée ou poteries grossières, témoignages touchants de la piété de pauvres gens — atteste à elle seule l'ampleur des manifestations cultuelles et l'intensité de la vie religieuse dans l'Afrique romaine. Sans doute le nombre des édifices — même s'il est considérable — ne constitue-t-il pas toujours une preuve suffisante du succès d'un culte[1]; il peut n'avoir qu'une valeur politique et révéler les goûts édilitaires des Romains et des provinciaux plus que leurs sentiments religieux. Il faut attacher beaucoup plus d'importance aux ex-voto qui émanent de la piété populaire, dont ils sont l'expression matérialisée. Beaucoup plus qu'au nombre, aux dimensions et à l'éclat des temples, le sentiment religieux d'un peuple se mesure à ces témoignages plus intimes que sont les humbles stèles offertes par les petites gens des villes et des campagnes en accomplissement d'un vœu, à la suite d'une vision, en action de grâces. Alors que les premiers peuvent n'appartenir qu'à la religion officielle, les seconds relèvent plutôt de la religion personnelle et, à ce titre, ils possèdent une valeur de témoignage infiniment plus grande.

L'importance des ex-voto.

En outre, certains de ces documents sont, grâce à leurs inscriptions, datés avec précision. Les autres peuvent l'être, approximativement du moins, grâce à leurs représentations. Ils peuvent dès lors fournir à l'histoire du culte des indications précieuses, que les textes n'apportent pas. Le problème de la chronologie des stèles est donc primordial, si l'on veut les replacer dans leur évolution stylistique, qui seule peut dégager leur valeur à la fois comme documents d'art et comme monuments religieux d'une époque déterminée, bref si l'on veut en faire des documents d'histoire.

Leur chronologie

C'est une tâche difficile que d'établir une chronologie des stèles. D'abord parce que l'on a affaire à des monuments d'art *populaire*. Issus d'ateliers, ils obéissent encore à des normes qui se laissent rattacher à des traditions, à des courants artistiques, à des goûts régionaux. Œuvres d'artisans de village, voire même à l'occasion taillés par les dédicants eux-mêmes, ils reflètent souvent une réelle indigence technique, qui peut se traduire soit par une extrême pauvreté du décor, soit par le conservatisme des formes.

1. Par exemple, pour le culte de Jupiter, lié à l'implantation romaine, le nombre des Capitoles édifiés dans le monde romain n'est certainement pas un argument probant en faveur de son extension en profondeur, de sa pénétration dans les âmes des provinciaux. Il est plus révélateur de l'impérialisme romain que du succès spirituel du culte. Cf. J. Toutain, *Etude sur les Capitoles provinciaux de l'Empire romain*, Ec. Prat. Htes Et., Paris, 1899. Il en va tout autrement quand il s'agit des cultes non officiels, en particulier des cultes étrangers, introduits par des initiatives privées ou collectives. C'est le cas de Mithra. La présence de dix-huit *mithraea* à Ostie — même s'ils ne sont pas tous contemporains — prouve à l'évidence que le culte du dieu oriental correspondait aux aspirations spirituelles d'une portion importante de la population de ce port cosmopolite : cf. G. Becatti, *I Mitrei*, vol. II des *Scavi di Ostia*, Roma, 1954 et M. Floriani Squarciapino, *I culti orientali di Ostia*, vol. III des Etudes préliminaires à l'histoire des religions orientales, Leiden, 1962. De même pour Doura-Europos, où l'on ne retrouve qu'un *mithraeum*, mais deux fois reconstruit pour être agrandi. On détient là une preuve non seulement de l'accroissement de la garnison, mais du développement du culte : cf. *The excavations at Dura-Europos*, VII-VIII, 1939, II, *The Mithraeum*, p. 62-134. L'argument quantitatif doit donc être utilisé avec précaution.

Ensuite parce que l'art des stèles est un art essentiellement *représentatif*. Il ne cherche pas à faire voir, à montrer, mais à signifier. Seule la présentation des dieux est souvent — mais non toujours — inspirée des grandes créations sculpturales, en tout cas influencée par elles. En revanche, des individus, des animaux, des objets même, les sculpteurs reproduisent seulement les traits essentiels, les éléments constitutifs principaux, qui doivent permettre de les reconnaître, mais il est extrêmement rare que le souci de faire vrai s'impose à leur travail. De là des images, toujours parlantes et significatives, mais peu ressemblantes, primitives souvent, parfois franchement grossières, ce qui rend leur datation très difficile. Une stèle est avant tout — ne l'oublions jamais — un monument de la dévotion personnelle, et secondairement une œuvre d'art.

Critères secondaires.

La matière employée.

Il existe pourtant des critères chronologiques qui permettent de les dater d'une manière parfois précise, d'autres fois approximative. Certains critères sont d'une importance secondaire, d'une valeur discutable et d'un maniement délicat; il convient même parfois de les écarter. De la matière employée par le sculpteur, par exemple, on ne peut guère le plus souvent tirer des conclusions valables. Il utilise presque toujours les matériaux locaux, qu'il a sous la main, et parmi ceux-ci les matériaux pauvres : le calcaire ou le grès. C'est d'autant plus vrai que l'atelier est plus rural, la clientèle plus humble. A Aïn-Battaria, dans un sanctuaire paysan, toutes les stèles sont en grossier calcaire du pays. De même à Aïn-Tounga, où une même carrière de calcaire a fourni la totalité du matériau nécessaire à la fabrication des ex-voto pendant toute l'histoire du sanctuaire. Tandis qu'à Guelma, où abonde le marbre rose de la Mahouna[1], presque tous sont taillés dans cette matière riche; quelques-uns, bien qu'en grès, n'appartiennent pas pour autant à une autre époque que les autres. De même à Hippone, où domine le marbre, les quelques exemplaires en pierre ne se distinguent des autres ni par leur forme ni par leur décor. On peut en dire autant de Cherchel. Tout au plus note-t-on parfois une plus insigne médiocrité de style sur les stèles qui sont taillées dans un matériau plus humble[2]. Ce qui conduit à penser que des fidèles, plus pauvres que les autres, ont dû se contenter de la pierre ou du grès là où leurs compatriotes plus aisés achetaient du marbre. On aboutit ainsi à des considérations d'ordre social bien plus que chronologiques. Il est pourtant un site où se différencient très nettement les matériaux, c'est le Djebel Bou-Kourneïn[3], dont les ex-voto se répartissent en deux groupes : l'un de pierre, l'autre de marbre. Comme les premiers correspondent aux documents simplement et souvent assez grossièrement gravés au trait ou sculptés en relief plat, et ornés uniquement de figures symboliques, tandis que les seconds, traités en relief plus accentué, portent des personnages et des scènes qui dénotent une recherche de composition, on peut se demander si une telle différenciation du matériau

1. Voir S. Gsell, *Atl. Arch. Alg.*, f°9 (Bône), n° 146, p. 18-19, qui mentionne des carrières antiques de marbres de couleurs variées dans la Mahouna, près d'Aïn-Nechma. Cf. Ravoisié, *Explor. Scient. de l'Algérie*, II, p. 22-23 et 30; Grellois, *Mém. Acad. Metz*, XXXIII, 1851-1852, p. 311-312.
2. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 441, n° 33. On peut observer aussi que, là où l'on utilise le marbre — à Guelma, à Hippone, à Cherchel — les ex-voto sont en général plus petits qu'ailleurs.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 36-73.

employé reflète une distinction sociale des dédicants ou une distance chronologique des monuments. Une constatation déjà faite en 1892 par J. Toutain[1] sur le mauvais état des ex-voto de marbre, dont aucun ne fut retrouvé intact, tendrait à montrer que ceux-ci, pour avoir fait l'objet d'une destruction systématique, se trouvaient être les plus accessibles, c'est-à-dire les derniers en date; au moment du sac du sanctuaire, les ex-voto de pierre plus anciens auraient été pour beaucoup déjà enterrés ou relégués. En fait, bien que certaines soient mieux conservées que les stèles de marbre, maintes stèles en pierre ont aussi subi des mutilations. Cependant, une autre remarque, qui va dans le même sens que celle de J. Toutain, s'impose à partir des documents datés par une mention consulaire. Parmi ceux-ci[2] :

7 ex-voto en **pierre** ont été érigés :		17 ex-voto en **marbre** ont été érigés :	
les n°s 1	en 139-145		
2	152 ?		
3	166		
4	167	les n°s 5	en 167
		6	166-176
		25	159 ? 169 ? 196 ?
7	176		
		33	176 ? 179 ? 183 ?
		8	180
		31	151 ? 180 ?
		9	181
		10	181
		11	182
		12	182
13	183		
		14	184
		15	186
		16	187
		17	188
		18	190
		19	191
		20	191
		21	192
		22	195
23	221 ?		
		24	215

Sans obtenir une différenciation parfaitement tranchée, il est tout de même clair que la pierre a été utilisée surtout jusqu'en 166/7 et qu'à partir de cette date, au moment où précisément le sanctuaire subit quelques transformations monumentales[3], le marbre tend à se substituer à la pierre, sans la remplacer tout à fait.

Sauf exception, le matériau employé par le sculpteur ne constitue donc pas un critère primordial.

La forme des stèles.

Il en est de même de la forme des ex-voto. Elle est extrêmement variable. Très rarement carrée[4], quelquefois rectangulaire, le long côté se développant

1. *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 87.
2. Les n^os^ renvoient à l'Inventaire de *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 37 et s.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 32-35 et *infra*, p. 82.
4. Un seul exemple : une stèle de Sbeitla, actuellement au Musée de Leyde : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 322, n° 2 et pl. XI, fig. 5.

en hauteur, la stèle à Saturne se présente le plus souvent comme une pierre assez mince, taillée pour se terminer dans sa partie supérieure soit par un fronton triangulaire, soit par un bord incurvé. Mais y a-t-il dans cette diversité un élément d'évolution ? Passe-t-on de la stèle à sommet arqué à la stèle à fronton triangulaire ? Ou inversement ? Il est difficile de le préciser. A Hippone[1] par exemple il semble bien qu'après les stèles néopuniques à sommet triangulaire, l'époque des royaumes berbères ait vu triompher la stèle rectangulaire et la stèle arrondie, qui domine encore au début de l'époque romaine, pour évoluer de nouveau au IIe siècle vers le monument à fronton triangulaire, qui donne davantage l'impression d'une façade de sanctuaire. Ailleurs, à Tiddis[2] par exemple, on note aussi une évolution de la stèle pointue au monument rectangulaire. A Lambèse et à Timgad, les formes rectangulaires, arrondies et à fronton triangulaire se mêlent du début à la fin de l'histoire de leurs sanctuaires. On ne peut donc, semble-t-il, tirer aucune conclusion générale de la forme des ex-voto. Sauf peut-être à deux points de vue.

Ressemblant par là aux anciennes stèles puniques dites « en aiguille », les stèles très primitives des petits sanctuaires ruraux mal romanisés, à Aïn-Battaria par exemple[3] ou à Saint-Leu[4], s'étirent de bas en haut, diminuant progressivement de largeur pour se terminer par un sommet pointu. L'apparition d'un fronton triangulaire individualisé ou d'une voûte arrondie, soit dégagée, soit inscrite dans un monument rectangulaire, peut dès lors être considérée comme le fruit d'une évolution.

D'autre part, les stèles puniques se présentant assez uniformément comme des monuments à sommet pointu, parfois flanqué d'acrotères, doit-on en conclure que les formes rectangulaires et arquées des stèles postérieures sont des apports romains ? et les frontons triangulaires des retours au passé punique ? Ce serait aller trop vite. D'autant que, comme l'a justement souligné M. E. Will dans son livre sur *Le relief cultuel gréco-romain*[5], le relief à bord supérieur incurvé et la stèle arquée n'ont aucune racine dans la tradition grecque; c'est dans l'Orient antique, en Egypte, en Phénicie, en Mésopotamie et en Asie Mineure qu'il faut en chercher l'origine. Curieusement absentes à l'époque punique, auraient-elles été introduites en Afrique par le détour romain ? En fait c'est à l'époque berbère, pré-romaine, qu'elles apparaissent. Pourquoi dans ces conditions ne pas penser plutôt que s'agissant de stèles, de plus en plus nettement entrevues comme des « demeures » sacrées et des images des temples-habitacles du dieu[6], les sculp-

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 434-436.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XX-XXI.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 247 et s. et pl. IX, fig. 1-3.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Saint-Leu, n° 9 et pl. XL, fig. 5-6 : le sanctuaire paraît antérieur au moment où *Portus Magnus* devint une ville.
5. Paris, 1955, p. 25 et s., qui renvoie à *Berytus*, I, p. 44 et pl. XI, 2 ; Contenau, *Antiquités orientales, Musée du Louvre*, fig. 26-28 ; pour l'Asie Mineure, aux reliefs de Kakasbos, publiés par L. Robert, *Hellenica*, III, p. 38 et s.
6. Sur la signification et la valeur des stèles, voir *infra*, p. 347. A noter que le type de la stèle-maison est bien connu en Gaule, en particulier du Nord-Est, du Nord et du Centre, il est vrai pour des stèles funéraires ; mais nous verrons plus loin que dans leur forme et même dans leur décor, les stèles votives sont souvent très proches des stèles funéraires. Voir E. Linckenheld, *Les stèles funéraires en forme de maisons chez les Médiomatriques et en Gaule*, 1927 ; pour des stèles-maisons à Toul : *Gallia*, VI, 1948,

teurs leur ont, dès l'époque des royaumes berbères, donné la forme, héritée de l'époque punique, des temples vus de face, forme qui ne devait pas être très éloignée de celle des maisons des hommes, soit à toit plat et à terrasse, soit à toit arrondi en coupoles, telles que nous les suggèrent les découvertes de maisons, fouillées par M. P. Cintas à Dar Essafi, près de Kélibia et que nous les montre un graffite retrouvé sur le mur d'un caveau funéraire du Cap Bon [1] ? Point n'était besoin pour l'Afrique de subir des influences étrangères; elle trouvait en elle-même les raisons et les éléments de son évolution. Quant au fronton triangulaire individualisé, dont le tympan s'orne de la figure du dieu, de ses attributs ou de ses symboles, c'est encore l'évolution de l'architecture sacrée qui peut en expliquer la genèse, puisque sa généralisation sur les stèles correspond à celle du temple construit, romano-africain, au IIe siècle après J.-C.

Sans apporter d'indications chronologiques précises, la forme des ex-voto fournit du moins des points de repères qui permettent de suivre et de retracer une évolution. On ne saurait sans danger aller plus loin.

Gravure et relief. Une semblable prudence doit être observée à l'égard de certains critères techniques, tels que l'emploi de la gravure, du relief plat et du haut relief. Tous ces procédés sont utilisés sur les stèles à Saturne, où dominent cependant le relief plat et le bas relief qui conviennent bien à la fois au travail d'artisan, rapide, peu soucieux des détails de l'anatomie des corps et des formes précises des objets, aux exigences économiques d'une clientèle populaire et aux dimensions réduites de monuments qui n'ont que très rarement un aspect « monumental ». Ce qui explique que le relief plat, et le bas relief, et en particulier le relief plat obtenu par la méthode de l'évidement des contours, aient été pratiqués à toutes les époques : sur des stèles néopuniques[2], sur les ex-voto d'époque romaine[3], sur des sarcophages chrétiens du IV-Ve siècle[4]. Rien ne saurait donc être tiré de leur usage d'un point de vue chronologique général. Toutefois, si l'on peut passer

p. 235 ; VII, 1949, p. 95-97 ; et dans le Nord de la Gaule (contrairement à ce que croyait Linckenheld) à Bavai par exemple : *Gallia*, VI, 1948, p. 386, n. 5. Voir J. J. Hatt, *La tombe gallo-romaine*, 1951, p. 219 et s., qui observe que la stèle-maison n'est pas seulement une demeure, mais un sanctuaire.

1. Cf. E.-G. Gobert et P. Cintas, « Les tombes puniques du Jbel Mlezza », *R.T.*, nos 38-40, 1939, pl. II et p. 193 ; et sur l'architecture civile à l'époque punique : G. Picard, *Le monde de Carthage*, p. 54, pl. 53 ; G. et C.-Ch. Picard, *La vie quotidienne à Carthage au temps d'Hannibal*, p. 47 et s. Sur les maisons des Berbères, S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, V, p. 223-231.

2. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, fig. 1 (Hippone) ; II, pl. XL, fig. 5 (Saint-Leu). Sur la technique du relief plat qui sur un fond uni détache à peine les figures, en très faible saillie, qui à ces figures n'accorde aucun modelé, aucune modulation de surface, en fait des « silhouettes qu'on dirait découpées », voir les remarques pertinentes de P. Devambez, *Bas-relief de Téos*, Bibl. Arch. et Hist. Inst. fr. Arch. d'Istanbul, t. XIV, 1962, qui montre le succès de ce procédé dans la frange occidentale de l'Anatolie, sous l'influence de la peinture ionienne.

3. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. V, fig. 1-2 (Aïn-Tounga) ; pl. XV, fig. 1-3 (Aïn-Nechma) ; pl. XVI, fig. 1-3 (Ksiba) ; pl. XVII, fig. 2-5 (Hippone) ; t. II, pl. XX, fig. 4-5 (Tiddis) ; pl. XXVII, fig. 2 (Timgad).

4. Par exemple sur un sarcophage chrétien de Tipasa, provenant de la nécropole de Sainte-Salsa, qui représente très probablement une scène de martyre (*infra*, p. 48, n. 3). Voir aussi les piliers et consoles de l'église d'Oued Rhezel (*infra*, p. 48, n. 4), les dosserets de la basilique de Tigzirt (*infra*, p. 47, n. 9), Ce goût pour le très bas relief, en méplat, obtenu en général par évidement, qui correspond à une aversion pour la ronde-bosse, à un dédain de la profondeur, s'est répandu dès le IIIe siècle pour atteindre son point culminant dans le décor des basiliques paléochrétiennes et des monuments byzantins. Selon J. Heurgon, *Le Trésor de Ténès*, Paris, 1958, p. 19, il aurait trouvé sa meilleure expression dans l'*opus interrasile*, appliqué aux métaux précieux, peut-être, selon l'auteur, « par un lointain souvenir de traditions orientales ». Est-il bien nécessaire de faire appel aux traditions orientales ? N'est-il pas une des constantes de l'art berbère ?

du relief plat au bas relief et au haut relief, quelquefois même à la ronde-bosse appliquée, sans que l'ordonnance des monuments ni leur valeur religieuse s'en trouvent modifiées, on constate que, à l'intérieur d'une série déterminée — celle des ex-voto d'Hippone, de Ksiba, ou de Tiddis par exemple[1] — le relief plat accompagne toujours des sculptures de haute époque (Ier s. av. et ap. J.-C.) que caractérisent l'absence de plastique, le mépris du détail anatomique, vestimentaire ou autre, la confusion des membres et des objets qu'ils portent, la discordance de la représentation des pieds traités de profil avec celle du corps vu de front, tandis que le bas relief est adopté pour les stèles plus élaborées, qui apparaissent à la fin du Ier siècle ou au début du IIe siècle sous l'influence des œuvres d'art romain.

Pour la gravure au trait, il est remarquable qu'on ne la rencontre pas dans des sites comme Djémila, Timgad ou Lambèse, dont la fondation n'est pas antérieure à l'extrême fin du Ier ou au début du IIe siècle ; tandis qu'à Hippone et à Tiddis elle constitue un élément commun aux stèles néopuniques et aux stèles romaines les plus anciennes, celles que par ailleurs leur décor à peine esquissé, leurs personnages à peine anthropomorphisés, voire leurs particularités épigraphiques permettent de considérer comme telles[2]. La gravure est donc un signe de haute époque. Tandis que le traitement plastique, en demi-bosse, est courant sur les stèles du IIe siècle, à Djémila par exemple.

Quant au haut relief et à la ronde-bosse appliquée, rares sont les stèles qui y atteignent : sur la plus remarquable des stèles de Timgad[3] et sur un ex-voto de Zana[4] cependant des dédicants debout se détachent presque complètement du fond comme des statues placées dans un édicule. Le bas relief est ici devenu un haut relief qui confine à la ronde-bosse. Une telle tendance, qui apparaît déjà dans certains reliefs grecs[5] et qui de l'*Ara Pacis* aux sarcophages chrétiens, en passant par les colonnes Trajane et Aurélienne se généralise dans le relief romain, ne peut être considéré pour nos stèles africaines, comme pour d'autres reliefs provinciaux, que comme un « hommage rendu à ce que l'on regardait comme le grand art »[6]. Cette concession admirative à la ronde-bosse, art grec par excellence, atteste sur des monuments africains une profonde romanisation.

De tels critères techniques permettent donc eux aussi de poser des jalons chronologiques, de souligner une évolution d'ensemble, dans les meilleurs cas de désigner un siècle plutôt qu'un autre ; ils fournissent rarement des données plus précises.

1. Voir les pl. XVII et XX de *Sat. Afr. Mon.*, I et II.

2. Pour Hippone, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, fig. 3-4 ; pour Tiddis, *ibid.*, II, pl. XX, fig. 1-3. Voir aussi pour les stèles néopuniques de Mactar, G. Picard, *Civitas Mactaritana*, *Karthago*, VIII, 1957, p. 44 et s. et pl. XV, et pour celles d'El-Hofra, le c.r. par C. et G.-Ch. Picard du livre de A. Berthier et R. Charlier, dans *R.A* , 1956, p. 198, où est établi un classement chronologique des stèles et soulignée la substitution sur les stèles du 3e groupe (datées de 163 à 147) du décor sculpté en méplat au décor gravé des stèles plus anciennes.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVIII, fig. 6.

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXI, fig. 4.

5. Cf. G. Rodenwaldt, *Das Relief bei den Griechen*, 1923.

6. Selon l'heureuse expression de E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, p. 24, à propos de reliefs danubiens du Cavalier thrace.

Critères primordiaux. *Les « groupes ».*

Il existe heureusement des critères de valeur plus décisive. Pour les définir et en préciser la valeur générale, il faut partir, semble-t-il, de la notion de « groupe ». Fondée sur une étude comparative des monuments, cette notion, dans l'état actuel de nos connaissances, ne désigne ici qu'un site déterminé, alors qu'ailleurs elle s'applique à toute une région, suivant que la répétition de traits distinctifs, de symboles ou de personnages ne se laisse apercevoir que sur les ex-voto d'un seul sanctuaire ou de plusieurs. Elle ne recouvre pourtant pas la notion d'ateliers ou d' « écoles artisanales », sur laquelle on reviendra. Elle est plus restrictive.

Deux cas en effet peuvent se présenter. Ou bien les stèles, qu'on découvre souvent en quantités assez importantes pour permettre des comparaisons, constituent un groupe *homogène* de monuments très semblables les uns aux autres, taillés, décorés selon une même technique, ce qui implique en général qu'ils sont issus d'un atelier unique, d'autre part qu'ils appartiennent à une période relativement brève, d'un ou deux siècles : c'est le cas des ex-voto du Djebel Djelloud, d'Aïn-Battaria et de Saint-Leu, leur homogénéité n'interdisant toutefois pas une évolution interne. Ou bien elles forment un groupe *diversifié* de monuments qui, tout en offrant des traits communs, se différencient nettement par la matière employée, la forme, la technique, le décor, le formulaire épigraphique ; ces ex-voto s'échelonnent en général sur des périodes beaucoup plus longues, ils ont de ce fait subi une évolution plus marquée, plus profonde : c'est le cas du Bou-Kourneïn, d'Aïn-Tounga, de Djémila, de Timgad, etc. De toute façon, pour l'une comme pour l'autre, se révèle fondamentale pour nous, quant on la connaît, la date de l'installation des centres romains (simples cités, ou colonies) qui se surimposent ou se juxtaposent aux centres indigènes pré-existants : elle représente un terminus a quo pour la romanisation des sanctuaires antérieurs et de leurs ex-voto ou pour la création de nouveaux lieux de culte. Dans les cas privilégiés comme Timgad, fondée ex nihilo en 100 ap. J.-C. sous le nom de *colonia Marciana Traiana Thamugadi*, on dispose évidemment d'un point de départ d'une particulière précision pour suivre l'évolution des monuments.

Les stèles datées: **par une mention épigraphique,**

A l'intérieur de ces groupes, il convient évidemment de partir des documents datés. Un certain nombre de stèles portent en effet leur date[1] :

— *en Afrique proconsulaire*, grâce à une mention consulaire :
au Bou-Kourneïn 31 ex-voto se trouvent ainsi datés, dont 26 avec une parfaite exactitude entre 139 et 215, le plus récent étant peut-être de 221. A Hr-es-Srira, un seul ex-voto porte sa date : 265. Quelques autres sont datés avec moins de précision toutefois, soit par des particularités épigraphiques ou onomastiques[2], à La Mohammedia, à Hr-Hammamia

1. Voir *in fine*, Appendice I : Chronologie des documents datés par leurs inscriptions.

2. Parmi ces particularités, il faut noter l'usage des *duo nomina*, ou du seul *cognomen*, sur quoi on reviendra (*infra*, p. 26) ; la fréquence des noms puniques et berbères qui tendent à disparaître à la fin du Ier siècle et dans la première moitié du IIe siècle ; la présence de titres tels que *vir egregius* (au Bou-Kourneïn : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 64, nº 116) ou *clarissimus* (à La Mohammedia : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 76, nº 3) qui obligent à dater ces deux ex-voto d'une époque postérieure au règne d'Hadrien ; ou encore des identités de personnages entre un dédicant de stèle et un dédicant de monument daté (à Tébessa : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 399, nº 10, où L. Caecilius Saturninus Pulex, *sacerdos Saturni* d'un ex-voto s'identifie probablement au L. Caecilius Saturninus Pulex qui le 17 juin 213 fit un vœu pour le salut et la victoire de Caracalla : *I.L. Alg.*, I, 3036 — ou à Guelma : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 392, nº 20, où C. Nicius Agrippinus,

et à Tébessa, soit quand il s'agit d'ex-voto à caractère officiel, par une mention impériale comme à Hr-Thibar, ou par une référence au statut municipal comme à Khamissa.

— *en Africa Nova* devenue Numidie en 198, une seule stèle porte sa date — 149 — grâce à une mention consulaire.

— *en Maurétanie* en revanche, toutes les stèles datées le sont par l'ère provinciale, inaugurée en 40 ap. J.-C. par la réduction du royaume de Ptolémée assassiné à Lyon sur l'ordre de Caligula : six ex-voto de Sétif s'échelonnent ainsi entre 149 et 246 ; à Sillègue neuf autres se répartissent entre 214 et 272 ; à *Sertei* un ex-voto se laisse attribuer à l'année 247 ; à Tocqueville un autre à 224 ; tandis qu'à Cherchel une stèle d'un intérêt tout particulier se rapporte à la dixième année du règne de Ptolémée, c'est-à-dire à 29-30 ap. J.-C.

Outre ces documents dont les inscriptions contiennent une référence chronologique, et qui sont par là infiniment précieux, puisqu'ils permettent de dater ensuite d'une manière approximative d'autres documents, qui leur ressemblent par quelques traits, il faut mentionner également les nombreuses dédicaces de temples et d'autels qui fournissent d'utiles points de repère pour la datation des ex-voto qui les accompagnent.

par le contexte archéologique,

Dans certains cas, le contexte archéologique intervient aussi d'une manière décisive, qu'il s'agisse des lampes, des vases et des *unguentaria* retrouvés dans un sanctuaire comme au Bou-Kourneïn, à *Thuburnica*, à Hadrumète et à Constantine[1], et qui fournissent une contribution d'un intérêt particulier à la datation des ex-voto, quand ils sont découverts *in situ*, au pied des stèles dont ils constituent le dépôt votif, comme à Dougga[2] et à *Lambafundi*[3]. Qu'il s'agisse aussi bien de monnaies qui, échelonnées sur une période assez longue, ne peuvent que délimiter dans le temps l'histoire du sanctuaire d'où elles proviennent et donc des stèles qu'il contient, comme au Bou-Kourneïn et à *Cirta*[4] ; mais qui, formant un tout homogène appartenant à une seule époque — dans le cas privilégié de Bir-Derbal[5] au règne de Vespasien — attachent à cette époque le matériel du temple. A Hadrumète, la présence d'une monnaie de Germanicus, frappée sous Titus (81 ap. J.-C.) a permis à M. P. Cintas de préciser la chronologie du cinquième niveau de stèles, exhumées lors de la fouille stratigraphique du sanctuaire de Ba'al-Saturne[6].

dédicant d'ex-voto est sans doute le même qui contribua à l'érection d'une statue d'Apollon sur le *forum novum* de la ville, qui fut aménagé, semble-t-il, au début du IIe siècle : *I.L. Alg.*, I, 177). Toutefois dans de pareils cas, il faut toujours se méfier des homonymies possibles. On peut aussi tenter de rapprocher certains dédicants de personnages officiels (gouverneurs, légats) homonymes, qui ont pu donner leurs noms à des indigènes promus citoyens : par exemple à La Mohammedia (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 77, nº 5). Ce sont vraiment là des particularités, qui n'intéressent qu'un nombre infime de documents.

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 34 et n. 5 et 6 (Bou-Kourneïn) ; p. 255-256 (Hadrumète) ; p. 276 (Thuburnica) ; II (Constantine). La forme des vases représentés parfois sur des stèles peut aussi, bien sûr, servir à dater celles-ci ; voir par exemple sur une stèle de Thala (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 304-306, nº 9 et pl. X, fig. 1) une amphore qui tient des formes Dressel 12, 20 et 25 = fin Ier-début IIe siècle.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 210-211 ; voir Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, pl. XIX.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II (*Lambafundi*).

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 34-35 (Bou-Kourneïn) ; II (Constantine).

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 288 et n. 4.

6. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *R. Afr.*, XCI, 1947, p. 77.

par leur position stratigraphique,

Quand il s'agit d'un sanctuaire dont l'histoire s'étire sur de nombreux siècles et dont la fouille a été menée d'une manière scientifique — à Hadrumète par exemple — il est évident que la position des stèles dans des niveaux superposés constitue par elle-même un critère de datation[1].

par leur déposition ou leur remploi.

De même que leur déposition, préliminaire à l'aménagement d'un nouveau sanctuaire, ou leur remploi dans une partie du nouvel édifice, pour peu que ce nouvel édifice soit lui-même daté. Nous avons de cela quelques exemples éloquents : à Dougga où les stèles du premier sanctuaire — simple *area* à ciel ouvert — furent retrouvées par centaines sous le second — temple construit que son inscription de dédicace date de 195 ap. J.-C. — soit déposées par des mains pieuses dans des *favissae*, soit laissées en place lors du remblaiement qui précéda la construction du deuxième édifice, soit encore remployées dans les murs du temple sévérien[2]. A *Cirta*, où plusieurs centaines de stèles furent enlevées de leur aire sacrée pour s'accumuler, à l'abri des déprédations, à l'intérieur d'une *favissa* avant l'aménagement d'un nouveau sanctuaire, que plusieurs signes et notamment des monnaies permettent de rapporter au temps de la principauté de Sittius, au début de la seconde moitié du Ier siècle av. J.-C. Outre des stèles à inscription punique et néopunique (dont certaines portent leur date), il y avait là des stèles à inscription grecque et latine, qui se trouvent donc datées d'une époque antérieure à cette grande transformation[3]. A Timgad, la découverte de deux ex-voto, remployés dans les substructions de l'autel monumental qui fut édifié dans la cour du temple au moment d'un embellissement qui peut se situer à la fin du IIe ou au début du IIIe siècle, oblige à attribuer ces deux stèles — et du même coup toutes celles qui s'en rapprochent par le style — à la période comprise entre la date de fondation de *Thamugadi* (100 ap. J.-C.) et la restauration sévérienne[4]. A Djémila, où le sanctuaire de Frugifer-Saturne du IIe-IIIe siècle fut détruit pour faire place à une basilique civile, construite et dédicacée entre 364 et 367, tandis que des stèles étaient recoupées pour servir de dallage lors d'une réfection de rue à l'extrême fin du IVe siècle, de tels faits fournissent un utile terminus ante quem pour établir la chronologie des monuments[5]. D'autres exemples pourraient être invoqués.

En somme, si assez souvent nous disposons d'éléments chronologiques permettant de dater des « groupes », ou des « séries » à l'intérieur de ces groupes, il est exceptionnel que des stèles soient datées avec une précision absolue. Force est donc d'essayer d'obtenir une datation relative, en recourant à tous les éléments susceptibles de servir de critères chronologiques : les uns seront empruntés à l'histoire du costume et de la coiffure, les autres à l'histoire de la composition et de la décoration, les autres enfin à l'épigraphie.

Les éléments datables : le costume

Pas plus qu'il n'existe de travail spécial sur le costume gallo-romain, ce dont se plaignait déjà M. J.J. Hatt à l'occasion de ses recherches sur les stèles funéraires

1. Voir *infra*, p. 63.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 208-210.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II (Constantine 5, 6, 8).
4. *Sat. Afr. Mon.*, II (Timgad 4 et une autre stèle très fragmentaire).
5. *Sat. Afr. Mon.*, II (Djémila 7, 11, 15, 20, 30, 31, 36, 37, 42, 58).

de Gaule[1], il n'en existe sur le costume africain ancien. Celui-ci a pourtant varié au cours des siècles. Et les ex-voto nous en montrent plusieurs types. Il est vrai que certaines différences vestimentaires peuvent refléter des différences sociales, plutôt qu'une évolution chronologique. Ainsi la tunique courte, que portent pareillement les dédicants d'une stèle d'Aïn-Nechma du Ier siècle[2], d'une stèle d'Hippone ou d'une stèle de *Lambafundi* du IIe-IIIe siècle[3], presque toujours les *canistrarii*, les *victimarii*, les musiciens et les acolytes qui accompagnent les officiants[4] et aussi, semble-t-il, les ouvriers occupés à la moisson et à la rentrée de la récolte sur la stèle Boglio de Siliana datable de la fin du IIIe siècle[5], apparaît bien comme le vêtement ordinaire, et inchangé à travers l'Antiquité, des gens de la campagne[6]. De même la tunique à capuchon, qu'on peut voir sur des stèles d'Hadrumète et de Ksar-Toual-Zammeul du Ier au IIIe siècle[7]. On remarque cependant que, si la robe longue et sans ceinture, chère aux Puniques, est très rare — on la trouve sur les stèles hadrumétines du Ier siècle et sur un ex-voto du Bou-Kourneïn daté de 195 ap. J.-C.[8], mais il s'agit sans doute là de tenues sacerdotales[9] — à la tunique courte, fréquente sur les stèles des Ier siècles av. J.-C. et ap. J.-C., tend à se substituer dès la fin du Ier siècle et surtout au IIe la toge des Romains. Sur les monuments les plus romanisés, provenant de sites très romains comme les colonies de *Thamugadi*, de Lambèse et de *Cuicul*, tous les hommes portent la toge. Ailleurs aussi, son usage se généralise aux IIe-IIIe-IVe siècles. Elle devient dès lors elle-même, par l'évolution de son drapé, un bon élément de datation. A la *toga neque restricta, neque fusa* que portait l'empereur Auguste (Suet. *Aug.* 73) et qui apparaît sur quelques stèles du Ier siècle[10], succède la *toga fusa* à la

1. Toute cette étude des éléments datables a été menée à la manière de J. J. HATT, *La tombe gallo-romaine*, Chap. II : Critères chronologiques ? Comment dater une tombe ? p. 9 et s. Elle lui doit beaucoup, dans son inspiration et son fond. Il a cependant fallu tenir compte de recherches postérieures à ce livre remarquable, et aussi de données propres aux stèles votives, monuments religieux, par certains aspects très proches de monuments funéraires, mais qui s'en distinguent à d'autres points de vue. Voir en outre J. J. HATT, « Critères chronologiques de la sculpture romaine provinciale : les collections gallo-romaines du Musée de Strasbourg », *L'Information d'Hist. de l'Art*, 5e année, 1960, no 1, p. 1-7 ; et « Observations sur quelques sculptures gallo-romaines du Musée de Strasbourg », *R.A.E.*, VI, 1955, p. 124-134 ; VII, 1956, p. 114-129 ; VIII, 1957, p. 74-87 ; IX, 1958, p. 303-322. Sur le costume gallo-romain, voir maintenant les observations de P.-M. DUVAL, *La vie quotidienne en Gaule pendant la paix romaine*, Paris, 1952, p. 99 et s.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 408, no 12 ; pl. XV, fig. 3.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 445, no 39 ; pl. XVIII, fig. 3 ; ou p. 446, no 43 ; pl. XVIII, fig. 4 (Hippone) ; II (Lambafundi, no 5 et pl. XXV, fig. 6).
4. Par exemple à Hadrumète (P. CINTAS, *art. cit.*, p. 72, fig. 133-134 ; p. 74, fig. 135-136) à Sbeitla (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 322, no 2 ; pl. XI, fig. 5) ; à Lambafundi (*Sat. Afr. Mon.*, II, nos 1 et 2 et pl. XXV, fig. 1 et 2).
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227, no 9 et pl. IX, fig. 4.
6. Comme le montrent d'autre part les représentations de mosaïques à sujets ruraux : cf. par exemple sur la mosaïque des travaux champêtres de Cherchel : J. BÉRARD, « Mosaïques inédites de Cherchel », *M.E.F.R.*, LII, 1935, p. 113 et s. et pl. I-IV. Voir en outre P. QUONIAM, « Une mosaïque à scènes de chasse », *Karthago*, II, 1951, p. 109 et s. et P. ROMANELLI, « La vita agricola tripolitana », *Africa Italiana* III, 1930, p. 72 ; Th. PRÉCHEUR-CANONGE, *La vie rurale en Afrique romaine d'après les mosaïques*, Publ. Univ. Tunis, Fac. Lettres, 1re sér. Arch. Epig., vol. VI, Paris, s.d. [1962], p. 37.
7. Cf. P. CINTAS, *art. cit.*, p. 71, fig. 129 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 256, no 1 (Hadrumète) ; *Sat. Afr. Mon.* I, p. 234, no 3 (Ksar-Toual-Zammeul).
8. P. CINTAS, *art. cit.*, et *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 43 et pl. IV, fig. 1. Sur le vêtement punique, cf. G. et C.-Ch. PICARD, *ouv. cit.*, p. 73 et s. (pour la tenue sacerdotale), p. 135 et s. (pour le costume populaire). Ces vêtements, ainsi que le bonnet conique, paraissent sur les stèles de Bir-Tlelsa du IIe siècle au Ier siècle ap. J.-C. : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 260 et s., no 1-12.
9. Sur les vêtements sacerdotaux, voir *infra*, p. 370.
10. Sur la toge et son évolution, voir F. COURBY, dans *Dict. Ant.*, s.v. *toga*, p. 347 et s. ; L. HEUZEY, *Hist. du costume antique*, Paris, 1922 ; L. M. WILSON, *The roman toga*, Baltimore, 1924 ; V. CHAPOT,

mode dès la seconde moitié du Ier siècle et au IIe siècle. Longue et compliquée, avec un plissé abondant qui repose sur le bras gauche, laissant apercevoir le pan de la *lacinia*, avec surtout un *umbo* qui ressort en un épais paquet de plis couvrant le *balteus*, elle constitue le vêtement classique des dédicants romanisés du siècle des Antonins[1]. Tandis qu'à la fin du IIe siècle apparaît sur les monuments d'Afrique — où il a dû rencontrer un succès particulier[2] — un nouvel arrangement des plis, qui caractérise la *toga* dite *contabulata* : plus courte, ce qui dégage souvent le pan de la *lacinia*, qui va jusqu'à toucher le sol, l'*umbo* et le *balteus* confondus en une seule bande plissée, qui part de la hanche droite et barre la poitrine avant de recouvrir l'épaule gauche, cette toge plus étroite et moins majestueuse est adoptée à partir de Septime Sévère dans la statuaire et le relief. Non seulement dans les reliefs monumentaux et officiels, comme ceux de l'Arc Quadrifrons de Lepcis Magna, mais même dans les modestes reliefs des stèles : un ex-voto de Sétif daté de 209 a son dédicant vêtu à la dernière mode[3]. Il est vrai qu'à Sillègue, centre rural pourtant peu éloigné de Sétif, le dédicant d'un ex-voto daté de 221 porte encore la toge du Haut-Empire[4]. Après 235 en tout cas la *toga contabulata* est adoptée par tout le monde[5] ; elle ne subit plus guère que de légères transformations à la fin du IIIe siècle et au début du IVe siècle dans le sens de la simplicité, du raccourcissement de la *lacinia* et, semble-t-il, de l'adoption des manches[6].

Le costume féminin paraît sensiblement plus varié dans les détails. Là aussi on note une évolution caractéristique, depuis la simple tunique talaire avec ou sans ceinture, que les lapicides des stèles du Ier siècle présentent striée à gros traits[7], jusqu'à la robe longue aux plis plus souples, serrés à la taille par une

Propos sur la toge, Paris, 1937 qui corrige les erreurs de L. M. Wilson ; du même Wilson, *The clothing of the Ancient Romans* (Johns Hopkins Studies, 24) 1938 ; F. W. Goethert, dans *R.E.*, 2e R., VI A, col. 1651, s.v. *toga* ; R. Delbrueck, *Die Consulaediptychen und verwandte Denkmäler*, 1929, p. 44 et s. ; C. Albizzati, « L'ultima toga », *Riv. Ital. di Numism.*, 1922 et « il costume nel « De Pallio » di Tertulliano », *Athenaeum*, XXVII, 1939, p. 138 et s., en part. p. 142 et s. sur l'évolution du drapé au cours du IIe siècle.

1. Voir par exemple, comparés à un ex-voto sétifien, daté de 149 (*Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif, no 1), les reliefs de Lambèse (*Sat. Afr. Mon.*, II, ns 4, 63 ; pl. XXII, fig. 1-4), de Lambafundi (*ibid.*, II, nos 1, 3, 4 ; pl. XXV, fig. 1, 3, 5), de Timgad (*ibid.*, II, nos 24, 28 ; pl. XXVII, fig. 9 et pl. XXVIII, fig. 1), de Djémila (*ibid.*, II, nos 7, 8, 12, 13, 15, pl. XXXIII, fig. 2-6).

2. Comme l'a souligné Cl. Poinssot dans *Karthago*, VI, 1955, p. 52. La plupart des documents qui font connaître la *toga contabulata* proviennent en effet d'Afrique : l'arc sévérien de Lepcis Magna (R. Bartoccini, « L'arco quadrifronte dei Severi a Lepcis », *Africa Italiana*, IV, 1931, fig. 81, 94, 128, 129, etc.) ; la mosaïque de Sousse représentant Virgile, que P. Gauckler, *Mon. Piot*, IV, 1898, p. 233 et s., pl. XX datait du Ier siècle et qu'on date maintenant du début du IIIe siècle (G.-Ch. Picard, « La datation des mosaïques de la maison de Virgile à Sousse », *Atti del VII° Congr. Int. di Arch. Class., Roma-Napoli*, 1957, parus en 1961, III, p. 243-249). A quoi l'on peut ajouter par exemple la statue d'un *togatus* trouvée à Sedjar en 1903. Un *corpus* des *togati* serait hautement souhaitable, comme l'a déjà suggéré Cl. Poinssot. Voir en attendant S. Reinach, *Rép. Stat.*, III, p. 176 et s.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif, no 3.

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue, no 8 ; pl. XXXVI, fig. 3.

5. Voir par exemple la belle stèle de Timgad (*Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad, no 46 et pl. XXVIII, fig. 6 ; aussi fig. 7 et 8) ; à Sétif (*ibid.*, II, no 36 ; pl. XXXVIII, fig. 5).

6. Par exemple à Djémila : *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, no 32, 36 ; pl. XXXIV, fig. 5 et 6.

7. Voir par exemple à Ksiba : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 422, no 1 et pl. XVI, fig. 1 ; p. 427, no 16 et pl. XVI, fig. 4 ; et encore au IIe siècle à Hippone : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 445, no 36 et pl. XVIII, fig. 2. Ces tuniques plissées sont proches du vêtement féminin punique (cf. G. et C.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 138 et s.). La tunique talaire avec ceinture nouée sur le devant et laissant tomber deux longs pans, comme on peut voir sur des stèles de Tiddis (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXI, fig. 4 et 5) appartient plutôt au costume sacerdotal (voir *infra*, p. 370). De même les curieuses robes brodées sur des stèles de Lambèse (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 3 et 5) et les tuniques décolletées laissant un sein à découvert sur des stèles de Timgad (*ibid.*, II, pl. XXVII, fig. 4 et 6).

ceinture, plus largement décolletée, parfois couverte d'un manteau à la grecque, c'est-à-dire la *stola* et la *palla* des romaines du IIe siècle[1]. Au IIIe siècle, associée à la *toga contabulata* des hommes, la *palla* des femmes s'amplifie et se termine par un épais paquet de plis, qui barre la taille et vient se poser sur le bras gauche[2]. Tandis qu'à la fin du IIIe siècle et au IVe siècle, le manteau se raccourcit et la mode est aux capes qui enveloppent les épaules[3].

Un mot, avant d'en finir avec cette question, sur les dédicants figurés nus. Les stèles qui les représentent ainsi, à Aïn-Nechma, à Hippone, à Tiddis, à Saint-Leu notamment[4] ne peuvent en aucun cas être rapportées à l'époque punique, hostile au nu[5]; elles appartiennent toutes — d'autres critères chronologiques le confirment d'ailleurs — soit à l'époque des royaumes berbères, sensible à l'influence grecque (qui est favorable à la nudité des corps), soit aux débuts de l'époque romaine. En pays numide et maure les corps se vêtent dans le courant du Ier siècle.

la coiffure

Plus encore que le costume, la coiffure a évolué, surtout dans la mode féminine. Or, grâce aux monnaies et aux portraits impériaux, on peut suivre ses variations et les dater; des études récentes nous y aident[6]. Malheureusement et pour des raisons qu'on exposera plus loin, les visages ont très souvent subi de graves mutilations qui empêchent toute observation. D'autre part, les monuments du Ier siècle en particulier sont en général si stylisés que les détails échappent complètement. Enfin il faut toujours tenir compte à la fois du retard provincial par rapport à Rome, retard d'autant plus accentué que l'on passe des villes aux campagnes, et aussi de la coexistence, toujours possible, de plusieurs modes, les uns prônant l'avant-garde alors même que d'autres restent leur vie durant, fidèles à la coiffure de leur jeunesse[7].

Les hommes portaient-ils la barbe dès le Ier siècle ? C'est probable; bien qu'il

1. Voir par exemple les stèles de Tunisie centrale (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 224, no 2 et pl. VIII, fig. 1), de Hr. Meded (*ibid.*, I, p. 297, no 1 et pl. IX, fig. 5). de Lambèse (*ibid.*, II, nos 63, 86, et pl. XXIII, fig. 4 ; XXIV, fig. 7), de Lambafundi (*ibid.*, II, nos 4, 13 et pl. XXV, fig. 5 et 8), de Timgad (*ibid.*, II, nos 10, 14, 20, et pl. XXVII, fig. 5, 7 et 8), de Djémila (*ibid.*, II, nos 8, 12, 13, 15 et pl. XXXIII, fig. 3-6)

2. Voir par exemple à Mons : *Sat. Afr. Mon.*, II, Mons, no 11 et pl. XXXV, fig. 3.

3. Voir notamment pour le manteau court, *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, no 32 et pl. XXXIV, fig. 5 et Sétif, no 36 ; pl. XXXVIII, fig. 5 — pour la cape, la stèle Boglio de Siliana (*ibid.*, I, p. 227, no 9 et pl. IX, fig. 4) et une stèle de Djémila (*ibid.*, II, no 36 ; pl. XXXIV, fig. 6).

4. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XV, fig. 2 (Aïn-Nechma) ; pl. XVII, fig. 2-4 et 6 (Hippone) ; II, pl. XX, fig. 1-6 (Tiddis) ; pl. XL, fig. 5-6 (Saint-Leu).

5. Sur l'hostilité des Carthaginois, comme de tous les Orientaux, à l'égard du nu, voir G. et C.-Ch. Picard, *ouvr. cit.*, p. 140.

6. Pour le début du Ier siècle, voir H. Hoffmann, « Die stadtrömische Haartracht an den Bildnissen italischer und provinzialer Grabsteine », *Schumacher Festschrift*, 1956, p. 238 et s. et, couvrant tout le Ier siècle, L. Furnée-van Zwet, « Fashion in women's hair-dress in the first century ot the Roman Empire », *Bull. van de vereeniging tot bevordering der Kennis van de Antieke Beschaving*, Leiden, XXXI, 1956, p. 1-22, où il apparaît nettement que plusieurs modes de coiffure féminine ont coexisté. Pour les IIe et IIIe siècles, cf. Wegner, « Datierung römischer Haartrachten », *Jahrb. des deutsch. Arch. Inst., Arch. Anz.*, 53, 1938, col. 276-327 ; à compléter pour la période comprise entre les Sévères et l'époque constantinienne par K. Wessel, *ibid.*, 1946-1947 (publié en 1949), col. 62-75. Voir aussi pour le IVe siècle, B. M. Felletti Maj, « Contributo alla iconografia del IV secolo », *La critica d'Arte*, 1941, p. 74-90. G. Bovini a, pour sa part, brossé l'histoire du relief funéraire d'après l'analyse du portrait depuis l'époque sévérienne jusqu'à la fin du IVe siècle : « Il ritratto sui sarcofagi paleocristiani quale prezioso sussidio della loro cronologia », *Spätantike und Byzanz*, p. 151-157, Baden-Baden, 1952. Sur le portrait et son évolution, voir G.-Ch. Picard, *L'art romain*, Paris, 1963, p. 90-107, avec bibliographie, p. 183-184 ; J. Mazard et M. Leglay, *Les portraits antiques du Musée S. Gsell d'après les sculptures et les monnaies*, Alger, 1958.

7. Des exemples en sont donnés par Wegner, *l.l.*, col. 317-318, fig. 23-24.

soit impossible de l'affirmer d'après nos reliefs. Des stèles montrent des dédicants imberbes ; mais il peut s'agir de tout jeunes gens ! Sauf quelques exceptions, à Djémila par exemple[1] où des barbes et des chevelures, plus longues, sont bouclées avec soin, à la mode du temps d'Hadrien et d'Antonin ; ou à Ksar-Toual-Zammeul[2] où la coiffure d'un dédicant vêtu de la *toga contabulata* s'ordonne en courtes mèches ramenées en avant à la manière de Gordien III, la plupart des hommes figurés sur nos ex-voto portent la barbe et les cheveux courts. La barbe est même très souvent réduite à un simple collier, plus ou moins fourni[3], selon une habitude depuis longtemps chère aux Numides et aux Maures[4].

Les modes féminines sont, comme il convient, plus variées et mieux caractérisées, et leur écho plus perceptible sur nos monuments. Il n'y a pas trace des coiffures du Ier siècle ; les stèles sont trop frustes. Celles du IIe siècle sont en revanche assez bien représentées : nattes enroulées en plusieurs masses sur le devant de la tête à Hr-Meded[5] ; nattes enroulées en un *tutulus* cylindrique au sommet de la tête, à Djémila par exemple[6] ; cheveux tirés en arrière, séparés par une raie médiane en deux bandeaux plus ou moins ondulés : c'est la coiffure la plus courante[7]. Au IIIe siècle les bandeaux ondulés s'étendent jusqu'à couvrir les oreilles et se creusent profondément, formant la coiffure dite en « côtes de melon », caractéristique de l'époque sévérienne : on la trouve sur la stèle de Sillègue datée de 221[8]. Au IVe siècle les cheveux se tirent de nouveau en arrière en larges bandeaux qui supportent un chignon plat au sommet de la tête[9].

Une évolution parallèle est suivie par le traitement de la chevelure et de la barbe de Saturne, d'une abondance toujours égale, mais ordonnée, on le verra, selon la mode de l'époque. Ce critère chronologique apporte plus d'une fois une précieuse confirmation aux conclusions obtenues par ailleurs.

les critères épigraphiques :

En dépit des précisions déjà obtenues, les éléments de datation mis en cause jusqu'ici ne concernent encore qu'une minorité de cas. Pour en atteindre d'autres, il faut donc recourir à d'autres moyens et d'abord à l'épigraphie. Elle nous a déjà servi au départ en livrant des ex-voto datés, qui à leur tour ont permis de déterminer la valeur chronologique de certains critères. Elle va nous servir de nouveau à deux points de vue : par l'onomastique des dédicants et surtout le formulaire des inscriptions votives.

l'onomastique,

L'onomastique peut dans quelques cas, malheureusement peu nombreux, fournir des indices chronologiques : ainsi l'usage des *duo nomina*, qui se perd à partir de Claude lorsque se généralise l'ad-

1. Par exemple, *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila n° 8, pl. XXXIII, fig. 3.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 234-235, n° 3.
3. Par exemple, *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIV, fig. 4-5.
4. Voir les stèles libyques d'Abizar et de la région (Kabylie), dont les cavaliers portent le collier terminé en pointe : GAUCKLER, *Musée d'Alger*, pl. VI et P. WUILLEUMIER, *Musée d'Alger*, *suppl.*, p. 12 et pl. I.
Sur le port de la barbe chez les Carthaginois, cf. S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 188 et 211 ; G. et C. PICARD, *La vie quotidienne...*, p. 131 et s.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 297, n° 1 ; pl. IX, fig. 5.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, n° 8 et pl. XXXIII, fig. 3.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 3 (Tunisie centrale) ; XIV, fig. 6 (Guelma) ; XV, fig. 4 et 5 (Aïn-Nechma) ; II, pl. XXV, fig. 8 (Lambafundi) ; XXVII, fig. 4-8 (Timgad) ; XXVIII, fig. 3 = coiffure de Faustine la jeune (Timgad).
8. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue, n° 9 ; pl. XXXVI, fig. 3 = *supra*, p. 24 et n. 44.
9. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIV, fig. 5 (Djémila) ; pl. XXXVI, fig. 5 (Sillègue).

jonction du *cognomen*[1], tandis que le système onomastique des *tria nomina* éclate ensuite au IIIe siècle[2]. Quant à l'usage du *cognomen* seul, il peut n'être qu'une coutume épigraphique particulièrement répandue dans les campagnes ; il semble pourtant surtout fréquent dans les inscriptions de haute époque.

Naturellement, la présence d'un prénom et d'un nom impérial dans les *tria nomina* d'une inscription votive fournit elle aussi un terminus a quo, en indiquant que la famille du dédicant a obtenu la cité romaine au plus tôt sous cet empereur ; ainsi sur une stèle de Khenchela, dont le style concorde d'ailleurs parfaitement avec les données épigraphiques[3].

En revanche, c'est un terminus ante quem que fixe la mention de la tribu entre le gentilice et le *cognomen*, mention qui devient rare au Afrique à partir de Caracalla et exceptionnelle à partir de Claude le Gothique (268-270)[4].

Tout précieux qu'ils soient, ces indices ne servent encore que pour un petit nombre d'ex-voto. Du moins, réunis aux autres, vont-ils permettre d'établir une sorte de table de concordance entre les résultats déjà acquis (à partir notamment de documents datés) et le formulaire votif qui, lui, cette fois, concerne tous les ex-voto inscrits.

le formulaire.

L'examen des inscriptions révèle en effet qu'elles sont établies, somme toute, avec quelques variantes de détail, sur trois types de formules :

A : le nom du dédicant au nominatif, seul ou suivi de *votum solvit*, *v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*, *votum redit* ou *fecit*[5].

B : le nom du dédicant, au génitif, seul ou suivi de *mu(nimentum ?)* ou de *votum solvit*.

C : le nom du dieu au datif, suivi du nom au nominatif de l'auteur du vœu, et enfin la formule votive elle-même *v.s.l.a.* C'est le schéma classique, le plus courant sur nos stèles. Il est parfois complété par des mentions telles que *capite ordinato*, *somnio monitus*, *nasililim*, *ex vitulo*, *pro filio suo*, etc., qui intéressent surtout le rituel.

En confrontant les résultats acquis et le formulaire, on obtient le classement chronologique suivant :

1. Pour R. CAGNAT, *Cours d'épigraphie latine*, 4e éd., p. 52, l'usage du surnom serait devenu constant dès l'époque de Sylla. Cette date est trop haute. Des recherches plus récentes montrent que, si la mention des *tria nomina* dans l'inscription apparaît dès la fin de la République, elle ne devient habituelle que sous Claude : voir en dernier lieu H. THYLANDER, *Etude sur l'épigraphie latine*, 1952, avec bibliographie des principaux travaux, p. 100.
2. La mention des *tria nomina* est rare sur les épitaphes africaines après le IIIe siècle : voir P. MONCEAUX, *B.A.C.*, 1918, p. CXCII. Sur l'éclatement du système au IIIe siècle, cf. F. ALTHEIM, *Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum*, II, Halle, 1950.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Khenchela, 4 ; pl. XXIX, fig. 4 : la présence de deux Aelius... indique que sinon eux-mêmes, du moins leur famille a accédé à la *civitas romana* au plus tôt sous le règne d'Hadrien.
4. Cf. *C.I.L.*, VIII, 2403 ; et V. CHAPOT, *D.A.*, V, p. 428. Exemples de mentions tardives de la tribu : à Auzia 255 (*C.I.L.*, 9045), 266 (9047) ; à Thugga 264 (26 559 et L. POINSSOT, *Nouv. Arch. Miss.*, XVIII, p. 126).
5. Le nom du dieu paraît très rarement, jamais en tout cas au début du texte.

Ier SIÈCLE

1) *Afrique proconsulaire.*

Aïn Tebernok	nos 2-9	Forme allongée, décor gravé « signe de Tanit » *cognomen* seul ou *duo nomina* (sauf no 4).	A
Zaghouan	4	Décor rudimentaire	A
Dougga	7, 10-16	Décor rudimentaire, gravé, *duo nomina* (sauf no 13 trouvées dans la *favissa*)	A
Sidi Ali-Bel-Kassem	1-5	Stèles pointues, décor rudimentaire, « signes de Tanit », noms grecs	A
Sidi Ali-Bel-Kassem	6-17, 19-35	*Id.*, *duo* et *tria nomina* (d'autres stèles sont plus évoluées)	A
Guelma	1-6	Stèles de tradition punique.............	A
Dj-Djelloud	quelques stèles	Croissant punique, décor rudimentaire ...	C
Zaghouan	3	Décor simple — nom punique	C

2) *Africa nova.*

Announa	no 2	Décor gravé, *duo nomina*	A
Mila	2, 3, 5-11	Décor proche de celui des stèles néopuniques	A
Constantine	4-6, 8	Trouvées dans la *favissa* donc antérieures à la reconstruction du temple	A
Le Kheneg	1, 9, 10	Stèles en voie de romanisation	A
Aïn-el-Bordj	1, 2	Stèle gravée, décor néopunique	A

3) *Maurétanies.*

Djidjelli	1	Décor gravé	A
Cherchel	12	Forme de la stèle, particularités graphiques	A
Saint-Leu	1-7	Datables d'après le style, très proches des stèles néopuniques	A

FIN Ier SIÈCLE – DÉBUT IIe SIÈCLE

1) *Afrique proconsulaire.*

Aïn-Tebernok	nos 10-12	Décor soigné, sculpté, *tria nomina* sauf no 11)..............................	A
Dougga	17-23	Décor gravé ou sculpté en méplat, anthropomorphisation, *tria nomina* (trouvées dans la *favissa*)......................	A
Hr-Chigarnia et environs	2-9	Stèles pointues à acrotères, méplat et gravure	A
Aïn-Battaria	6	Stèle gravée, décor rudimentaire, *cognomen* seul	A
Bir-Derbal	1	Stèle pointue, « signe de Tanit » anthropomorphisé (monnaies de Vespasien)	A
Hr-es-Srira	6, 10, 11, 20	Relief plat, plus rudimentaire que sur d'autres stèles datées....................	A
Aïn-Nechma	12, 15, 16	Décor romanisé	A
Sidi-Habich	6	Décor gravé en trait	B
Sidi-Ali-bel Kassem	18	Stèle pointue, décor rudimentaire, « signe de Tanit » anthropomorphisé	B
Thala	9	Relief plat — stèle datable d'après la forme d'une amphore.................	B
Hr-es-Srira	18, 22	Décor moins évolué que sur des stèles datées du IIIe siècle	B

Guelma	7, 54	Stèles en voie de romanisation	B
Dj-Djelloud	quelques stèles	Décor plus évolué que les autres	C
Aïn-Tebernok	1	A rapprocher des stèles ci-dessus	C
Oudna	1	D'après l'onomastique et par référence aux stèles de Caelestis....................	C

2) *Africa Nova.*

Philippeville	nos 17, 18	Début de romanisation	A
Le Kheneg	28, 29	Stèles déjà romanisées.................	A

3) *Maurétanies.*

Sétif	no 24-27	Datables par rapprochement avec 25 où figurent filiation, tribu ; par le type de toge	A

IIe – IIIe – IVe SIÈCLES

1) *Afrique proconsulaire.*

Tébessa et région	no 10	Stèle datée de 213	A
Tébessa et région	31 (?), 50, 54-57	Style et *toga contabulata*	A
Guelma	31-53	Décor romanisé	A
Aïn-Tounga	1, 2, 11, 18, 22, 23, 27, 53, 67, 70, 117, 139, 183, 204, 207	Noms puniques ou indigènes romanisés, noms romains, décor évolué..........	A
Hr-es-Srira	19	Type intermédiaire entre stèle du Ier siècle et stèle no 2, datée de 265.	B
Aïn-Tounga	21	Voir ci-dessus	B
Bou-Kourneïn	1, 3, 26	Stèles datées de 139-145, de 166 et 168 (?)	C
Bou-Kourneïn	115, 116	Mention *de egregius* (*vir*)	C
La Mohammedia	2-7	Mention *c*(*larissimus*) *v*(*ir*)	C
Dj-Rçass et région	1-9	D'après le style	C
Cap Bon	1,3	D'après le style	C
Hr-bou-Beker	3-28	D'après le style et comparaison avec les stèles du Bou-Kourneïn	C
Aïn-el-Asker	1	Décor en relief	C
Aïn-el-Djour	1-13	D'après l'onomastique	C
Aïn-Tounga	3-10, 12-17, 19-20, 24-26, 28-48, 50-52, 54-65, 68-69, 79, 80, 116, 118-138, 140, 182, 186-203, 205-206, 208-255.	Datables des IIe-IIIe siècles par leur style et leurs inscriptions	C
Siliana	9	Datable par le décor, le style et les portraits de l'époque tétrarchique............	C
Béja et région	1-9, 11-12	Datables par le style, à rapprocher des stèles d'Aïn-Tounga......................	C
Hr-es-Srira	2	Stèle datée de 265	C
Sbeitla	1	Stèle proche de celles d'Hr-es-Srira	C
Tébessa et région	11, 43, 45-49	Datables par le style, le costume, l'*horror vacui*, la date du temple	C
Guelma	20-30, 57	Datables par l'évolution du relief, le décor architectural, les costumes...........	C
Aïn-Nechma	19, 21	Datables par le style général, les costumes.	C

2) *Numidie.*

Lambèse	nos 6, 11	Datables par le type de toge	A
Khenchela	4, 5, 8, 11	Datables du IIe siècle par le style, l'onomastique	A
Ksar-el-Haïmeur	2	Datable du IIe siècle par le style, l'onomastique	A
Lambèse	10	Datable par le type de toge	B
Khenchela	3	Comme ci-dessus	B
Announa	1	Datable de la 2e époque du sanctuaire, parce que trouvée *in situ*, les stèles plus anciennes ayant été déménagées et remployées	C
Endlou	1	Décor en relief	C
Constantine	7, 9	Trouvées hors de la *favissa*, coiffures sévériennes	C
Hzmala	1	Décor en relief, stèle romanisée	C
Zraïa	1	Stèle datée de 149	C
Fedj-Mzala	1-3	Décor en relief	C
N'Gaous	1-5	Datables du IIIe siècle par rapprochement avec les stèles datées de Sillègue	C
Zana	1, 2	Datable du IIe siècle par les particularités épigraphiques	C
Lambèse	4, 5, 7, 8	Ville du IIe siècle, date du temple	C
Timgad	1, 2	Ville du IIe siècle, onomastique, date du temple	C
Khenchela	2, 6, 7, 9, 10, 12-14	Datables des IIe-IIIe siècles par le style, les coiffures, les costumes	C
Djémila	7-37	Datables des IIe-IIIe-IVe siècles par le style, les coiffures, les costumes	C
Mons	5-11, 14, 15, 17-19, 21	Datables des IIe-IIIe siècles d'après les coiffures, les costumes, une date de dédicace	C

3) *Maurétanies.*

Tiklat	no 1	Datable du IIe siècle par l'onomastique	A
Alger	1	Datable par le style	A
Cherchel	2-11, 13-16	Datables d'après l'évolution du style du Ier au IIIe siècle	A
Sétif	5	Datée de 234	C
Sétif	8-20	Datables par le style, le type de toge et rapprochement avec le no 5	C
Aïn-Roua	1	Datable par le style	C
Sillègue	7, 9-12, 15-18,	Datées de 214 à 264	C
Sillègue	1, 4-6, 8, 13-14, 19-22	Datables par comparaison avec les stèles datées	C
Lecourbe	1	Datable par le style	C
Tiklat	3	Datable par le style	C
Cherchel	17	Datée de 167-170	C
Volubilis	1-2	Datables de fin IIe s. - début IIIe s. par la forme des lettres	C

Bien qu'il soit fondé autant que possible soit sur des monuments datés d'une manière explicite, soit sur des monuments datables par référence aux premiers ou par recours à des critères chronologiques déjà établis, il serait sans doute imprudent de prétendre tirer de ce tableau des conclusions trop strictes, autorisant un classement systématique des stèles d'après leur formulaire. D'ailleurs, la présence d'éléments perturbateurs, comme certains ex-voto du Djebel-

Djelloud et de Zaghouan qui, dès le Ier siècle portent des inscriptions dont le schéma ne va se répandre qu'au IIe siècle, ou au contraire de stèles au formulaire attardé, qui ici et là ont été inscrites au IIe et même au IIIe siècles selon les normes du Ier, interdirait une telle systématisation. On peut néanmoins constater :

— qu'en général au Ier siècle on évite de nommer le dieu à qui sont dédiées les stèles ; ou, si on le nomme — ce qui est rare — ce n'est jamais au début du texte. Cette place est réservée à l'auteur du vœu, dont la personne et le rôle se trouvent ainsi soulignés[1].

— Ici encore — et cela rejoint une observation déjà faite — la fin du Ier siècle correspond à un tournant important. Tandis que se perd peu à peu le formulaire A, et qu'en quelques endroits de l'*Africa* s'accuse par l'emploi du génitif le caractère personnel de l'intervention du fidèle et de son offrande, ailleurs apparaît une nouvelle expression, qui installe le dieu à la première place. La stèle no 9 de Thala inscrite *Saturni Aug(usti). Extricati Naboris fili(i)*, assure la transition.

— Avec les monuments du IIe siècle, parmi lesquels traînent encore de l'Est à l'Ouest, d'Afrique proconsulaire en Maurétanie, quelques survivances des premiers formulaires, triomphe partout le schéma, qui va devenir constant aux IIIe et IVe siècles. Inspiré du texte des invocations et des grandes dédicaces romaines, il s'adresse d'abord à la divinité louée à travers ses titres, avant d'énumérer le nom du dédicant, les conditions et les raisons de son acte, et finalement la formule classique de l'ex-voto.

Un exemple, pris parmi beaucoup d'autres possibles, mais choisi parce que le caractère tranché de l'évolution se révèle particulièrement suggestif, illustre cet effort de classement. C'est Constantine[2], où les stèles retrouvées dans la *favissa* du sanctuaire d'El-Hofra et qui, pour cette raison, ne peuvent appartenir qu'à la première phase de son histoire, portent le formulaire A, tandis que les autres, exhumées au dehors, décorées de reliefs romanisés, de personnages vêtus et coiffés à la mode du IIe-IIIe siècle, ont un texte conforme au formulaire C.

Sous réserve de nouvelles découvertes et d'analyses plus précises, on proposera donc de conclure que :

— l'usage du formulaire A est surtout répandu au Ier siècle,
— la fin du Ier siècle et le début du IIe emploient A, B et C,
— le formulaire C désigne presque sûrement un ex-voto érigé à partir du IIe siècle.

Les critères stylistiques.

Les stèles inscrites, à qui peuvent s'appliquer de tels critères épigraphiques, ne représentent encore qu'une minorité de nos monuments votifs : 1180 sur un total de 2828. D'autre part, à diverses reprises déjà il a fallu en appeler au style de leur illustration, comme à un argument chronologique. A ce titre, et aussi en pensant

1. S'il n'y a pas de faute dans le texte d'une stèle d'Aïn-Tounga (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 155, no 119), c'est une préoccupation du même genre qui se lit dans l'emploi de la première personne au lieu de la troisième.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine 5, 6, 8.

à la masse des stèles anépigraphes, qui composent l'essentiel de la documentation, il importe de s'arrêter un moment aux critères stylistiques, plus précisément aux problèmes de la composition et de la décoration.

Composition : axiale

Deux traits caractérisent la composition de la majorité des stèles africaines : son caractère axial et la superposition des registres. Il suffit de feuilleter les 40 planches qui illustrent le recueil de nos monuments saturniens pour se rendre compte que leur composition axiale constitue le trait dominant, le dénominateur commun, et même en fin de compte le seul, de toutes les stèles, à travers les quatre ou cinq siècles de leur histoire. De l'ex-voto d'*Hippo Regius*[1] ou de *Calama*[2], datable des Iᵉʳ siècles av. ou ap. J.-C. et fidèle à la tradition punique, jusqu'à la stèle Boglio[3] que l'on a de bonnes raisons de rapporter à l'extrême fin du IIIᵉ siècle, en passant par les nombreuses stèles de l'époque antonine, partout s'impose un motif central qui commande la composition de l'ensemble. La plupart du temps, c'est dans la partie supérieure du monument le dieu lui-même ou l'un de ses attributs ou encore un symbole évocateur de sa nature ou de ses pouvoirs. Là où ne paraissent ni le dieu ni un signe divin, c'est le dédicant ou le couple de dédicants qui par sa position, centrale dans le premier cas, symétrique dans le second, oriente la disposition des autres éléments du décor. Pour ceux-ci en effet, la recherche d'une symétrie, toujours calculée en vue du triomphe de

et antithétique

l'équilibre, et souvent poussée jusqu'à son terme, l'antithèse, vient renforcer la valeur directrice du motif central. Même sur des stèles aussi simples et pauvres que celles d'Aïn-Battaria[4], ces principes de composition se sont imposés avec une totale rigueur pour faire graver au centre du sommet pointu le signe divin, au milieu du monument une tête flanquée de part et d'autre d'une palme, au-dessous deux séries de cercles concentriques disposés parallèlement. Une telle ordonnance ne le cède en rien à celle, infiniment plus compliquée et plus savante, mais pas plus rigoureuse, de la riche stèle Boglio de Siliana. Il n'est pas jusqu'au thème des figures antithétiques qui, en présentant des animaux affrontés et souvent de profil, de part et d'autre d'une figure vue de face constituant le motif central, — et bien qu'il soit l'expression achevée de la symétrie — n'apparaisse dès les premières stèles, encore punicisantes, de Ksiba[5] et persiste jusque sur les ex-voto cuiculitains du IVᵉ siècle[6].

Il semble donc que nous nous trouvions en face d'une constante de l'art des stèles romano-africaines. Cette constante traduit-elle une originalité africaine ? Ou s'agit-il d'un emprunt à Rome ? ou à l'Orient ? Les recherches entreprises par W. Déonna sur ce type de composition[7] ont montré à la fois sa lointaine origine orientale et sa longue survie bien au-delà de l'Antiquité ; il n'est pas besoin d'y revenir ici. Déjà sur les cylindres mésopotamiens du IVᵉ millénaire éclate ce goût des anciens Orientaux pour l'équilibre, la symétrie, l'antithèse, « notions abstraites susceptibles d'évoquer de façon très large l'ordre cosmique »[1]. Répandu à travers toute l'Antiquité, à travers la Grèce, Rome et Byzance, il est encore parfaitement vivant dans l'art des cathédrales. Sur ce long chemin, les stèles romano-africaines ne représentent bien sûr qu'une brève étape, et à première vue sans originalité, s'il est vrai qu'aucune évolution ne s'y laisse discerner.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, fig. 2 à 6.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XIV, fig. 5 à 7.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 4.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 3.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVI, fig. 2 par exemple.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIV, fig. 6 par exemple.
7. A partir du groupe antithétique ou « héraldique » de Daniel entre deux lions : W. DEONNA, « Daniel, le « maître des fauves » à propos d'une lampe chrétienne du Musée de Genève », *Artibus Asiae*, XII, 3 et 4, 1949, p. 347-374, où l'on suit la diffusion de ce type de composition symétrique depuis l'art sumérien jusqu'à basse époque (avec une bibliographie très ample et variée). Les recherches anciennes de JOLLES, « Die antithetische Gruppe », *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, 1904, p. 27 et s. avaient déjà montré qu'il s'agissait d'une très vieille convention, dont la Mésopotamie avait été, non créatrice, mais seulement réceptrice, et qui de là s'était répandue à travers toute l'Antiquité jusqu'au Moyen-Age. Voir à ce sujet les remarques de L. BRÉHIER, « A propos d'un bas-relief byzantin d'Athènes », *Xenia*, 1912, p. 161-166 (relief qui date de la deuxième moitié du Xᵉ s.). Sur ce type de composition, cf. aussi REICHEL, « Zur Antithetischen Gruppe », *Memnon*, 1908, p. 83 et s. ; L.-H. VINCENT, « La peinture céramique palestinienne », *Syria*, V, 1924, p. 91 et s. (avec bibliographie sur l'origine du motif), pour qui l'on peut parler d'origine « chaldéo-élamite » d'après les documents de Babylonie, de Chaldée et de Susiane (cf. V. K. MULLER, *Ath. Mitt.*, XLIII, 1918, p. 154 et s.). Ajouter PILECKI, « La disposition héraldique dans la civilisation mycénienne du point de vue du développement général de la composition antithétique dans le bassin de la Méditerranée », *Swiatovit*, 1936-1937 (1938), en polonais, avec résumé en français, p. 15 ; BALTRUSAÏTIS, *Art sumérien, art roman*, Paris, 1934, p. 40 ; P. DEMARGNE, *Mél. Dussaud*, I, 1939, p. 123-124 (excellent résumé de la question).

Il convient pourtant d'y regarder de plus près. Prenons pour exemples les stèles puniques les plus anciennes de Carthage et d'El-Hofra, à Constantine, puis les stèles d'Hippone, dont la série commence à l'époque pré-romaine, et enfin celles de Djémila, postérieures à la fondation par Nerva de la colonie romaine. Sur les premières[2], proches de leurs modèles orientaux, joue pleinement la composition axiale, dont l'équilibre est assuré par le respect scrupuleux de la symétrie. Sur les secondes[3], on a suivi le principe directeur de la composition ; mais quelques fantaisies se sont glissées, qu'on peut suivre sur la planche XVII du 1ᵉʳ tome de nos *Monuments* : sur la stèle néopunique 1 les deux symboles du registre principal sont seulement juxtaposés ; sur la stèle 3 à la grenade qui flanque à droite le signe astral du sommet ne correspond rien à gauche, cependant que la figure centrale porteuse d'une palme et d'une couronne est décentrée ; de même sur les stèles 4 et 5 où les symboles s'accumulent du côté gauche sans répondant suffisant du côté droit. Avec les stèles romaines de Djémila[4] tout flottement disparaît ; ici triomphent de nouveau l'axialité et la symétrie qui étaient de règle sur les ex-voto puniques, mais avec une stricte rigueur jamais atteinte jusqu'alors.

1. P. AMIET, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris, 1961, en particulier p. 70.
2. Voir C. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., coll. pun., et comparer Cb 368-452 qui datent du IVᵉ siècle av. J.-C. à Cb 682 par exemple qui date de la fin du IIIᵉ-début du IIᵉ siècle pour saisir l'évolution vers une composition moins rigoureuse.
3. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, fig. 1-5. Voir aussi les stèles néopuniques de Mactar : C. PICARD, *ouv. cit.*, Cb 976-1049, en particulier Cb 978, 999, 1007, 1010 et G. PICARD, *Civitas Mactaritana*, *Karthago*, VIII, 1957, pl. XV où, en dépit d'une recherche évidente de symétrie, on note aussi quelque flottement dans l'exécution : par exemple sur les stèles B, G, et surtout E. De même sur certaines stèles néopuniques d'El-Hofra (A. BERTHIER et R. CHARLIER, *ouv. cit.*), comparer par exemple les néopuniques III B, XVI C, XVII D, XXII A avec les puniques les plus anciennes XIX A et C, XXI ABCD, XXIII AB.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIII-XXXIV. Voir aussi comme exemples typiques de composition symétrique sur des stèles très chargées de personnages, d'animaux et de symboles : Hr-es-Srira (*ibid.*, pl. X, fig. 2-5, Lambafundi (*ibid.*, II, pl. XXV, fig. 1, 2). L'ordonnance apparaît cependant moins rigoureuse sur quelques stèles, par exemple à Tébessa (*ibid.*, I, pl. XIII, fig. 5 où l'on a voulu accumuler les scènes et les symboles dans un minimum de place), à Aïn-Nechma (*ibid.*, pl. XV, fig. 1-3 qui restent proches des stèles néopuniques) ; de même à Ksiba (*ibid.*, pl. XVI, fig. 4) et à La Cheffia-Lamy (*ibid.*, p. 452-453 et pl. XVIII, fig. 6 où se fait encore sentir l'influence néopunique).

Comment expliquer le relâchement de l'époque intermédiaire entre la chute de Carthage et la conquête romaine, particulièrement sensible en pays numide et maure restés indépendants pendant un siècle et plus, sinon par l'influence perturbatrice de l'art berbère, dont les témoins — reliefs d'Abizar en Kabylie, stèles libyques, vases peints[1] — attestent la fantaisie dans la mesure où ils n'ont pas été disciplinés par les principes de l'art classique[2]. C'est la même liberté, qui dans un autre domaine, celui de l'urbanisme, donne aux rues de la vieille cité berbère d'*Hippo Regius* ce tracé sinueux si caractéristique qui contraste avec le strict quadrillage de la première colonie romaine de *Thamugadi* par exemple[3]. Vienne l'époque romaine, les antiques tendances orientales réapparaissent par le canal de Rome, renforcées par le goût proprement romain de l'ordre et de l'équilibre. Si l'on ajoute l'introduction dans le répertoire imagier des sculptures d'ex-voto des génies assesseurs et des Dioscures[4], particulièrement propres à former des groupes parallèles, voire affrontés, on comprend que l'époque romaine ait assuré le triomphe de la composition axiale, équilibrée

1. Sur les stèles d'Abizar et de sa région (en Grande-Kabylie), qui datent, semble-t-il, de l'époque des royaumes indépendants, voir G. Doublet, *Musée d'Alger*, 1890, p. 69 et s. et pl. VI ; P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, suppl.*, 1928, p. 12 et pl. I. Sur les stèles libyques, voir J.-B. Chabot, *Rec. des inscr. libyques*, 1940-1941, entre autres pl. XI, fig. 2 et 3, à propos desquelles on peut évoquer certaines gravures et peintures rupestres du Sahara, du Sud-Oranais (H. Breuil, *Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer*, 1954 ; P. Cadenat, « Les gravures rupestres des environs de Tiaret (dép. d'Oran) », *Actes du Congrès panafricain de Préhistoire*, 2e session, Alger, 1952, parus en 1955, p. 701 et s.) ou du Maroc (J. Malhomme, *Corpus des gravures rupestres du Grand Atlas, Publ. Serv. Ant. Maroc*, fasc. 13 et 14, 1959, 1961). Sur les vases peints voir G. Camps, « La céramique des monuments mégalithiques », *Actes du Congr...*, p. 513 et s., qui démontre l'existence d'un décor peint (palmes et oiseaux) sur la poterie modelée berbère (pré-romaine) ; du même auteur, « La céramique des sépultures berbères de Tiddis », *Libyca, Anthrop. Préhist. Ethnog.*, IV, 1956, p. 155-203 qui étudie des vases du IIe siècle av. J.-C. révélant non pas « les débuts du décor berbère, mais plutôt un épanouissement fragile et éphémère d'une civilisation numide, voulue par les rois et nourrie de la sève punique ».

Ces documents, malgré l'imprécision de leur datation, me paraissent plus représentatifs de l'art berbère que les documents utilisés en général pour le définir, notamment les tissages, les bijoux et les poteries peintes d'époque punique, romaine ou moderne, dont les décors sont plus ou moins empruntés à des objets d'art punique (cf. G. Marçais, *L'art des berbères*, Alger, 1956). Ce qui conduit à présenter l'art berbère comme un art abstrait (*ouv. cit.*, p. 6), géométrique, attaché à la parure (p. 10 et 16). En fait le goût de l'abstraction et du symbole relève plutôt de l'esprit phénicien ; et ce qui caractérise surtout l'art berbère, c'est l'*exubérance* du décor (cf. les stèles de la Ghorfa ou d'Aïn-Barchouch, et les observations de G.-Ch. Picard, *infra*, n. 2) et sa *fantaisie* (cf. les vases peints de Gastel et de Tiddis : G. Camps, *art. cit.*). La stylisation des personnages, des animaux et des symboles, particulièrement poussée sur les monuments les plus ruraux, est un trait commun à tous les arts primitivistes ; elle n'est pas propre à l'art berbère.

2. Transmis par les Puniques hellénisés ou par les Romains, comme ce fut le cas pour le relief de Béja (A. Merlin, « Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie », *C.R.A.I.*, 1947, p. 355-371) et les stèles numides de la Ghorfa (pour celles du Musée du Bardo : C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, pl. CIII-CVIII ; les autres, conservées au Musée du Louvre, au British Museum et au Kunsthistorisches Museum de Vienne, sont moins connues, mais de la même veine). En dépit d'un effort évident de composition axée et symétrique qui trahit une influence classique (ces monuments datent, semble-t-il, du IIe s. et certains portent une inscription latine), il subsiste çà et là des traces de fantaisie, cause de quelque désordre dans les détails de la composition. Les stèles d'Aïn-Barchouch (C. Picard, *ouv. cit.*, p. 250-253, Cb 923-939) présentent les mêmes caractères.

L'influence de l'art classique sur la composition des stèles de la Ghorfa comme du relief de Béja, est restée très superficielle ; la conception esthétique, qui a présidé à leur élaboration, a conservé son originalité : voir là-dessus les remarques très pertinentes de G.-Ch. Picard, « Influences étrangères et originalité dans l'art de l'Afrique romaine sous les Antonins et les Sévères », *Antike Kunst*, 1962, p. 30 (qui pourtant n'a pas souligné cet aspect de la composition, qui nous retient ici ; il l'a fait en revanche, très rapidement, dans *L'art romain*, Paris, 1962, p. 166).

3. Comme l'a récemment souligné J. Lassus, « Adaptation à l'Afrique de l'urbanisme romain », *Comm. au VIIIe Congr. Int. d'arch. class.*, Paris, sept. 1962. Cf. déjà E. Marec, *Hippone la Royale, antique Hippo regius*, 1954, p. 67 et fig. 35.

4. Sur cet apport romain et sa signification, voir *infra*, p. 228.

et antithétique. Les célèbres piliers de marbre de Cherchel, qui pour le Ier siècle offrent un merveilleux exemple d'ornementation axée et symétrique[1], attestent la part de Rome dans le renouveau en Afrique d'un goût étranger à l'art berbère mais qui, jadis importé d'Orient par les Phéniciens, l'avait déjà profondément marqué. La composition des stèles pourra donc elle aussi servir de critère chronologique ; d'autant mieux qu'un autre trait viendra s'ajouter au premier : la superposition des registres.

A M. Gilbert Picard revient le mérite d'avoir insisté sur la disposition des stèles africaines en registres superposés[2], disposition qui les différencie des stèles et des reliefs d'Asie Mineure par exemple[3], mais qui les apparente aux ex-voto danubiens consacrés au Cavalier thrace et aux reliefs mithriaques, étudiés par M. E. Will[4]. Bien des problèmes ont été élucidés, sur lesquels on pourra passer rapidement pour ne présenter que leurs résultats. D'autres restent en suspens ou appellent des observations nouvelles ; il faudra s'y arrêter. **par registres superposés.**

Mises à part quelques stèles fort simples, qui, ici ou là[5], rassemblent en un seul tableau leurs gravures ou leurs reliefs, en général réduits à une présentation de dédicants avec leurs offrandes, trois types d'ex-voto peuvent se distinguer, qui correspondent à des zones géographiques bien délimitées. Dans la région de Carthage, qui englobe le Cap Bon, jusqu'à Enfidaville et s'étend à l'Ouest jusqu'à Aïn-Tounga[6], domine un type de stèle à décor de temple, où les figures sont rares : le tympan du fronton est occupé par des attributs ou des symboles divins, le bas du monument par une scène cultuelle ou par la victime ; la plus large place, tout le milieu, étant réservée à l'inscription. Ces ex-voto sont restés en

1. Sur ces piliers sculptés (trop souvent appelés par erreur pilastres), trouvés à Cherchel et dans la région, et qui sont exposés partie au Musée S. Gsell d'Alger, partie au Musée de Cherchel, voir P. Gauckler, *Musée de Cherchel*, 1895, p. 43 et s. et pl. 00 ; S. Gsell, *Promenades archéologiques*, Paris, 1926, pl. 7 ; P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, suppl.*, 1928, p. 42 et pl. IV ; sans nom d'auteur, « Pilastre sculpté trouvé à Novi », *Libyca*, I, 1953, p. 272-275. On connaît à Tipasa des fragments sculptés du même type : cf. S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, pl. VII, p. 12-13 ; ils ont été employés dans la basilique de Sainte-Salsa (*ouv. cit.*, p. 70,6°).

2. En particulier dans « Influences étrangères... », *art. cit.*, p. 31 et s. ; *L'art romain*, p. 164 et s. ; « Les influences classiques sur le relief religieux africain », *VIIIe Congr. Int. Arch. class. Paris*, 1963, *Rapports et Communications*, p. 86-89. J'avais signalé cette composition par registres superposés des stèles de Djémila dans *Libyca*, I, 1953, p. 37-76, mais sans y insister, pour réserver son étude au livre de synthèse alors prévu. Notons que la disposition en registres se rencontre ailleurs que sur les reliefs, par exemple sur des mosaïques pour des tableaux qui se rapportent à une même action ou du moins à un même thème général (ex. dans P. Quoniam, « Une mosaïque à scènes de chasse », *Karthago*, II, 1951, p. 118 et s.) et sur des sarcophages, où elle n'apparaît, il est vrai, que tardivement (cf. S. Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 282 et 403).

3. Sur lesquels la ou les divinités occupent tout le champ de la stèle ou, du moins, le registre principal : voir de nombreux exemples dans L. Robert, *Hellenica*, X, p. 6, pl. I (stèle de Pisidie avec trois dieux aux chiens) ; p. 5 et 9, pl. II (reliefs de Lycie et de Pisidie avec dieux guerriers) ; p. 13, pl. IV, 1 (relief du Musée de Smyrne avec dieu à la massue), etc. Il y a cependant des reliefs qui comportent plusieurs registres, par exemple pl. XIX, 3 (relief du Musée de Stamboul dont le registre supérieur contient quatre divinités, tandis que le registre inférieur abrite cinq adorants et une scène de sacrifice) : on notera toutefois que le registre supérieur est de beaucoup le plus important. Cf. aussi G. Mendel, *Musées impériaux ottomans, Cat. sculpt. gr. rom. et byz. du Musée de Constantinople*, III, 1914, nos 942, 1036, 1038, 1040-41.

4. E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris, 1955, p. 313 et s., qui a ignoré les stèles africaines.

5. A Guelma (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XIV, fig. 3-7) ; à Aïn-Nechma (*ibid.*, pl. XV, fig. 1-6) ; à Khamissa (*ibid.*, p. 372-373, pl. A, B) ; à Hippone (*ibid.*, pl. XVII-XVIII) ; à Philippeville (*ibid.*, II, pl. XXII) ; à El-Kantara, sur les cippes funéraires, mais le cas est particulier (*ibid.*, pl. XXX, fig. 3) ; à Djidjelli (*ibid.*, pl. XXXIX, fig. 1).

6. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 11 à 202 et pl. II-V ; p. 244-246 ; pl. XI, fig. 2-3.

pleine époque romaine très proches des stèles puniques[1] : l'ordonnance générale est toujours la même, seule a changé la langue du texte. On les retrouve dans les anciens comptoirs puniques de la côte, à Tigzirt, à Dellys, à Cherchel, à Saint-Leu[2] avec quelques variantes : des personnages — en l'occurrence les dédicants — remplacent l'inscription du vaste compartiment central, et la victime du sacrifice figure rarement.

Dans le reste de l'Afrique romaine, en Tunisie centrale, en Numidie et en Maurétanie, apparaissent deux autres types de stèles : l'un à registres étagés, séparés par un bandeau ; l'autre de style mixte présente, poussé jusque dans le détail minutieux des caissons du plafond et des ornements de l'entablement[3], un décor architectural de temple dans lequel ont été aménagés des compartiments superposés. Cette dernière catégorie, qui s'impose de Béjà à Sbeitla, dans la région de Ksiba, autour de Constantine, dans la région de Timgad-Lambèse, et plus à l'Ouest, à Tiklat, à Tipasa et dans la région d'Aumale, répartit ses reliefs en trois zones[4] : dans le couronnement, la zone céleste, trône Saturne en personne, à moins qu'il ne soit remplacé par un attribut ou un symbole ; au centre, la zone terrestre où, sur la façade du temple, dans l'axe de la porte d'entrée du sanctuaire, se déroule le sacrifice ; enfin la zone inférieure (et quelquefois infernale) qu'occupent les victimes (parfois encadrées d'Atlantes ou de Génies anguipèdes, supportant les colonnes du temple). Simplifié et comme assagi, ou discipliné par l'influence romaine, ce type d'ex-voto rappelle dans son ordonnance les stèles « numides » de la Ghorfa.

Avec eux voisinent, dans les mêmes régions de Tunisie centrale, autour de Tébessa et de Khenchela, et surtout dans toute la contrée de Djémila-Sétif-Mons-Sillègue, des ex-voto qui, sauf dans leur forme et quelquefois une furtive allusion architectonique (acrotères, colonnes), ont dépouillé tout décor architectural et par là repoussé toute concession aux exigences spatiales de l'art hellénistico-romain, pour accumuler les registres superposés sur trois, quatre, cinq et même, comme à Thala[5], six étages, que cloisonnent des bandeaux dont l'épigraphie souligne encore, le cas échéant, la valeur séparative en isolant les éléments du formulaire votif.

Naturellement les formes de cet étagement sont plus ou moins évoluées ; elles vont de la simple superposition des scènes et des symboles sur les stèles les plus anciennes (ou les plus primitives) jusqu'au cloisonnement absolu par des listels. Il semble même qu'on puisse distinguer dans cette évolution trois moments :

— l'époque antérieure à 146 av. J.-C. où — comme le précise M. Picard[6] — la stèle punique est l'image d'un temple ; le fronton, orné d'un symbole

1. Comparer par exemple à la stèle Cb. 672 de C. Picard, *ouv. cit.*, pl. LXXXII.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIX, fig. 4-6 ; XL, fig. 2-3 ; 5-6.
3. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVI, fig. 2, 3 (Ksiba) ; II, pl. XXVIII, fig. 6 (Timgad) ; pl. XXXI, fig. 4 (Zana).
4. Pour un exemple caractéristique, *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 1. Sur les Atlantes et les Génies anguipèdes, voir *infra*, p. 211.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 1. Comme exemples de stèles avec bandeaux inscrits, *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 4 (Hr-es-Srira) ; IX, fig. 4 (Siliana) ; II, pl. XXXIII (Djémila).
6. « Infl. étrangères et originalité... », *l.l.*, p. 31 et référence à C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, pl. XXVI, Cb 157 ; XXVII, Cb 158.

divin, est séparé par un bandeau jouant le rôle d'entablement du registre moyen, encadré de colonnes et abritant soit une scène cultuelle soit plus fréquemment la dédicace votive, tandis que le compartiment inférieur, en général séparé par un bandeau sculpté, contient des symboles de la providence divine ou des objets votifs offerts par le fidèle. « Que cette représentation se schématise, ajoute M. Picard, que les colonnes disparaissent, que les bandeaux sculptés coupent entièrement le champ, et nous aboutissons à la stèle à registres. Le tophet de Carthage en contient déjà plusieurs exemples »[1]. Dès l'époque punique est donc pratiquée la superposition stricte des registres.

— Un relâchement semble se produire après 146, avec l'époque néopunique. Il est surtout sensible dans les royaumes indépendants. Tantôt subsiste, avec tous ses détails, le cadre architectural, comme à la Ghorfa ; tantôt de ce cadre ne survivent que des bribes : deux colonnes, un fronton isolé, une niche, comme à Mactar[2]. En revanche on voit se développer la zone supérieure des stèles, qui doit maintenant contenir tout un monde de personnages, d'animaux marins, d'oiseaux et de symboles astraux destinés à évoquer l'au-delà et les théories en faveur sur la destinée des âmes après la mort.

— Avec l'emprise romaine s'effectue, dès le Ier siècle ap. J.-C., une sorte de reprise en main. Une stèle de la Ghorfa qui, selon M. Picard, et c'est aussi mon avis, doit remonter à la fin du Ier siècle[3], le cippe d'une prêtresse de Cérès provenant de Sidi-Ali Madiouni, aux environs de Mactar[4], une stèle d'Hr-es-Srira et une autre de Thala[5] qui sont aussi datables du Ier siècle, en portent témoignage. Les cadres se sont durcis ; les cloisonnements se sont imposés, l'ordre s'est rétabli, plus strict que jamais. La stèle à registres superposés et isolés va régner jusqu'à la fin de la domination de Rome.

L'évolution se déploie donc parallèlement à celle de l'axialité et de la symétrie et, semble-t-il, sous les mêmes impulsions. Pour les stèles danubiennes et les reliefs mithriaques M. E. Will a recherché les modèles possibles dans l'Orient hellénistique[6]. Pour les stèles africaines, M. Picard avoue hésiter entre une origine purement africaine, une origine orientale et une influence romaine[7]. Dès l'abord, étant donné que les stèles puniques connaissent la superposition des registres, on est tenté de se tourner vers l'Orient ancien, avec d'autant plus

1. C. Picard, *ouv. cit.*, pl. XCII-XCIII ; G. Lapeyre et A. Pellegrin, *Carthage punique*, 1942, pl. 3.
2. C. Picard, *ouv. cit.*, pl. CVIII et s. Cb. 976-1049.
3. C. Picard, *ouv. cit.*, pl. CV, Cb 964 et p. 265-266 la date du début du IIe siècle ; G. Ch. Picard, *art. cit.*, pl. 11, 2 et p. 32, n. 13 la reporte à la fin du Ier siècle.
4. G. Picard, « Nouveaux documents sur la religion de l'Afrique romaine », *C.R.A.I.*, 1951, p. 306-309 ; *Rel. Afr. Ant.*, p. 140-141 et 186, fig. 20 ; *Civitas Mactaritana*, pl. XXVIII et p. 56 et s. où sont exposées les raisons stylistiques qui la font dater du Ier siècle.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 312, no 6 et pl. X, fig. 2 (Hr-es-Srira) ; p. 304, no 9 et pl. X, fig. 1 (Thala).
6. E. Will, *ouv. cit.*, p. 331 et s.
7. G. Picard, *ouv. cit.*, p. 31-32.

de raisons que, depuis les bas-reliefs perforés mésopotamiens du IIIe millénaire[1] jusqu'aux stèles phéniciennes de basse époque[2], en passant par la stèle babylonienne aux symboles astraux de Nebuchadrezzar Iers[3] et les objets d'art mineur ugaritien du IIe millénaire[4], il existe un forte tradition de composition fondée sur ce schème. Cependant la stèle punique n'étant apparue que vers 400, date à laquelle elle succède au cippe dans le tophet de Salambô, c'est seulement à partir du IVe siècle que, sous l'influence du *naiskos* hellénistique naît le cadre architectural, à partir duquel se sont constitués les registres. C'est donc à l'époque hellénistique que remonte la tradition africaine et du cadre architectural et des registres superposés. Le lien entre eux serait si étroit que M. Picard a pu récemment émettre l'idée que la superposition des registres serait issue tout naturellement en Afrique de l'introduction de l'édicule à colonnes au milieu du champ de la stèle[5]. L'idée est ingénieuse; il faudra la discuter, après avoir dit un mot du décor architectural, envisagé à son tour comme un des éléments constitutifs de nos stèles et comme critère chronologique.

Décoration : Selon une heureuse formule de G. Marçais[6], le décor est « un enrichissement superficiel de la forme »; à ce titre, il est « dans un objet, indépendant de sa masse et de sa silhouette générale ». Est-ce à dire qu'il relève de la pure fantaisie ? Parfois oui. En règle générale cependant la fantaisie est guidée par des nécessités ou des convenances, par la destination de l'objet surtout. Quand il s'agit de monuments religieux, comme les stèles, il est évident que le choix des éléments décoratifs dépend surtout de leur destination, donc du type de stèles, de l'intention du fidèle et de l'esprit même du culte divin. Il y a donc une esthétique du culte saturnien.

Le décor, étant une parure, doit attirer l'attention; de là la multiplication des éléments du décor. Etant d'autre part lié à la fin religieuse des stèles, répondant à une intention, il a lui-même une valeur sacrée. On voit combien s'annoncent complexes et difficiles les questions qu'il pose. Nous ne les examinerons ici que d'un point de vue formel et tout extérieur; les aspects religieux des questions seront étudiés plus tard.

Le décor des stèles africaines comporte en général trois éléments : un cadre architectural; des personnages et, souvent associés à eux, des animaux; enfin des symboles. Chacun a ses propres problèmes et son histoire.

le décor architectural. A propos du décor architectural, a été soulevé récemment par M. Alexandre Lézine[7] un premier problème relatif à son origine et à sa signification : le décor qui apparaît sur les stèles puniques à partir du IVe siècle ne serait pas emprunté à l'architecture des temples, mais au baldaquin qui à l'intérieur de la *cella* couvre la statue du culte; sur les stèles romaines c'est donc une statue, dans une niche encadrée de deux colonnes et surmontée d'un fronton, qui serait représentée et non le dédicant devant une façade de sanctuaire. D'insurmontables objections se dressent contre cette théorie, dont tout n'est pourtant pas à rejeter; elles seront examinées plus loin[1]. Si dans le cas de l'image divine abritée dans un cadre architectural, il s'agit bien du baldaquin destiné à rehausser la majesté de la statue de culte, en revanche dans le cas du mortel, figuré de *plein-pied* avec la colonnade qui l'entoure et que surmonte soit un fronton soit une arcade, il s'agit, à n'en pas douter, de la façade de la *cella*, devant laquelle se déroule la cérémonie cultuelle. Ce qui n'est pas sans intérêt tant pour notre connaissance de l'architecture sacrée dans l'Afrique romaine que pour celle de la liturgie du culte de Saturne.

1. Voir P. Amiet, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, pl. 93, fig. 1222-1225.
2. Cf. M. Dunand, « Note sur quelques objets provenant de Saïda », *Syria*, VII, 1926, p. 125 et s. et pl. XXXIII, 1.
3. Stèle de Sippar, conservée au British Museum, n° 90 858.
4. Sur une patère et une coupe en or de Ras-Shamra (IIe millre.), voir Cl. F.A. Schaeffer, *Ugaritica*, II, p. 1 et s. et pl. I-V.
5. *L'art. romain*, p. 171.
6. G. Marçais, « Nouvelles remarques sur l'esthétique musulmane », *Ann. Inst. Et. Or. Univ. Alger*, VI, 1942-1947, p. 31-52.
7. A. Lézine, « Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage », *Les Cahiers de Tunisie*, n° 26-27, 1959, p. 247-261.

Pour le moment, seule nous retiendra l'histoire de ce cadre, ou plutôt de ce fond architectural. Dans quelle mesure constitue-t-il un critère chronologique ? Inutile d'insister longuement ici sur le décor architectural des stèles puniques, après les études qui lui ont été consacrées[2], sinon pour rappeler que son hellénisation, bien que progressive, est restée superficielle (fronton à acrotères, colonnes surmontées d'une frise, chapiteaux ioniques et surtout éoliques[3]), et d'autre part que les éléments empruntés à l'Egypte ont subsisté très tard, comme en témoignent les stèles de Sousse[4].

Après 146, une évolution se dessine, à la fois dans le sens de la lourdeur et de la simplification. Lourdeur dans le développement excessif des rampants des frontons et la surcharge du décor : au cippe votif en forme de petite chapelle de *Thuburbo Maius*, que son inscription en caractères néopuniques et son style datent du Ier siècle av. J.-C.[5], aux stèles numido-puniques de Mactar[6] et de la Ghorfa[7] appartiennent en commun ces rampants trop larges, ces entablements trop riches, ces plafonds à caissons, ces bandeaux garnis de rosaces, ces chapiteaux corinthiens de style archaïque dont les volutes sont reliées par leurs crosses en V, tous traits que l'on rencontre encore à l'état de survivances et atténués sur certains monuments romains[8]. Ailleurs, à Dougga, à *Bulla Regia*, à Aïn Barchouch,

1. *Infra*, p. 285.
2. Notamment par M. Hours-Miédan, « Les représ. fig. sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 39-44 et par C. G. Picard, *Cat. Mus. Al.*, p. 1 et s. (sur l'architecture), p. 17 et s. (sur la sculpture); voir aussi « le décor architectural punique à Carthage », *Bull. Mus. France*, 1948, p. 193 et s. et G. Picard, *Le monde de Carthage*, pl. 32. Le fond architectural s'impose partout à l'époque hellénistique, y compris dans les arts mineurs : cf. M. Rostovtzeff, « Die römisch-hellenistische Architekturlandschaft », *Röm. Mitt.*, XXVI, 1911, p. 153, fig. 66. Dans la peinture, outre M. Rostovtzeff, voir à propos de la scène du sacrifice de Conon qui, à Doura-Europos, se déroule devant une architecture de temple, C. Hopkins, « Architectural background in the paintings at Dura-Europos », *A.J.A.*, 1941, p. 18 et s. Dans la céramique et la toreutique, voir quelques exemples dans A. Adriani, *Divagazioni intorno ad una cippa paesistica del Museo di Alessandria, Doc. e ric. d'arte alessandrina*, III-IV, 1959. Sans parler des monnaies qui montrent souvent un décor de temple.
3. Variante des chapiteaux ioniques, caractérisée par l'infléchissement en V du canal qui relie les volutes.
4. Cf. les stèles des 3e, 4e et 5e niveaux : P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 13-56.
5. Voir A. Merlin, *Cat. Mus. Al.*, suppl. II, p. 34-35, B 142 et p. 107, C 1 336; C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, n. s., p. 300-301, Cb 1 082 et pl. CXXVII.
6. C. Picard, *ouv. cit.*, p. 273 et s., en part. Cb 1 013-1 014.
7. C. Picard, *ouv. cit.*, Cb 963-974.
8. Non seulement sur des stèles d'époque romaine, comme *Sat. Afr. Mon.* I, pl. VIII, fig. 2, 3; IX, fig. 5 (où déjà les rampants des frontons ont été très allégés), mais sur des frontons de *Thuburbo Maius*

à Constantine[1], s'accuse seule la lourdeur des formes, laissant tomber à presque rien un décor symbolique lui-même alourdi et sans grâce. Tandis qu'en même temps, dans les sites plus éloignés de l'influence de Carthage et moins soumis à ses habitudes sculpturales, le cadre se simplifie, ses éléments s'atrophient[2] et le décor se schématise parfois jusqu'à l'incohérence : des stèles de Ksiba, d'Hippone, de Tiddis, de Dellys, de Cherchel et de Saint-Leu en témoignent[3]. Un exemple précis de cette simplification est fourni par l'apparition de la palme dans le fond architectural. Sur les stèles puniques c'était le palmier qui servait à encadrer la composition et parfois tenait même lieu de colonne[4]; sur les stèles dites néopuniques, ou de l'âge des royaumes indépendants, c'est la palme qui s'associe au cadre d'architecture et quelquefois le remplace[5]. Un autre élément nouveau apparaît à la même époque, qui va connaître quelque succès au Ier siècle. C'est la porte à linteau débordant et ressauté à crossettes qui, répandue d'abord sur les maisons et les tombeaux étrusques, puis italiens, a dû être importé d'Italie[6].

Dès le Ier siècle il y a donc des traces d'influence romaine. Toutefois il faut attendre la fin du siècle et les débuts du IIe pour assister vraiment à la romanisation du fond architectural; celle-ci s'effectue donc parallèlement à la romanisation de l'onomastique, du formulaire et du costume, parallèlement aussi — on le verra[7] — à l'élaboration d'un type sculptural romanisé du Saturne africain. Des ex-voto comme ceux d'Aïn-Tounga et de la région de Béja-Le Kef, ou mieux encore ceux de Tébessa, de Timgad et de Zana[8] nous donnent l'image parfaite du relief religieux romano-africain de type évolué, tel qu'on le rencontre aux

même (L. Poinssot, *B.A.C.*, 1917, p. 102; A. Merlin, *ouv. cit.*, p. 35, B 143 à 145) et sur un fronton trouvé dans le temple de la *Fortuna Augusta* de *Musti* qu'a publié L. Poinssot, *B.A.C.*, 1930-1931, p. 363. Les fragments d'un petit fronton sculpté trouvés dans le temple de Saturne à Dougga et qui proviennent sans doute d'un cippe (Dr. Carton, « Le sanct. de Baal-Saturne à Dougga », *Nouv. Arch. Miss.*, VII, 1897, p. 367-474) sont aussi marqués par le goût de la surcharge, ici compensée par la qualité de la sculpture.

1. Et à Mactar aussi : voir par exemple C. Picard, *ouv. cit.*, Cb 984, 986, 960. Pour les autres, cf. *ibid.*, en particulier Cb 934-938 (Aïn-Barchouch), 947-952 (*Bulla Regia*), 953-956 (Dougga); pour Constantine : A. Berthier, R. Charlier, *ouv. cit.*, pl. IV B, VI D, XXXVII A.

2. Sur l'atrophie des formes architecturales, courante dans l'art antique et surtout dans les œuvres d'art mineur, voir les analyses précises de H. Stern, *Le calendrier de* 354, p. 310 et s., dont plus d'une remarque s'applique à nos stèles.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVI, fig. 2-4 (Ksiba); XVII, fig. 1-2 où est représentée une porte (Hippone); II, pl. XX, fig. 4-6 (Tiddis); XXXIV, fig. 4-6 (Dellys); XL, fig. 2-3 (Cherchel); fig. 5-6 (Saint-Leu). On notera qu'à Tiddis le cadre architectural, une façade de temple, occupe le centre des stèles, faisant de la partie supérieure des monuments la zone céleste, réservée aux symboles divins; c'est le plan, simplifié, des stèles de la Ghorfa. On le retrouve même sur une stèle romaine d'Hr. Meded (*ibid.*, I, pl. IX, fig. 5) et de Tunisie centrale (*ibid.*, pl. VIII, fig. 2).

4. Cf. M. Hours-Miédan, *art. cit.*, pl. XXXIV, fig. c et p. 46.

5. Voir par exemple à Mactar (C. Picard, *ouv. cit.*, Cb 977, 982, 992, 994, 1008, 1011, 1022); à Aïn-Battaria (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 1-3); à Guelma (*ibid.*, pl. XIV, fig. 5); à Aïn-Nechma (*ibid.*, pl. XV, fig. 1); à Ksiba (*ibid.*, pl. XVI, fig. 1); à Tiddis (*ibid.* II, pl. XX, fig. 6). Inclinées l'une vers l'autre par leurs sommets, les palmes dessinent parfois une voûte, par exemple à Ksiba.

6. Pour les représentations de portes sur les stèles, voir un type ancien sur une stèle d'Hippone (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, fig. 2) et un type nouveau, avec ressaut à crossettes sur une stèle de Dellys (*ibid.*, II, pl. XXXIX, fig. 5). Sur ce type de porte, voir *infra*, p. 286. Une autre forme de porte apparaît aussi sur les monuments du Ier siècle, la porte à croisée : cf. un autel votif de Tiddis (A. Berthier et M. Leglay, *Libyca*, VI, 1958, p. 55; pl. XIV b, et *Sat. Afr. Mon.* II, Tiddis) et une stèle de Dellys (*ibid.*, pl. XXXIX, fig. 4); ce type de porte se retrouve au Tombeau de la Chrétienne (milieu du Ier s. av. J.-C.). Sur l'importance de la porte, voir *infra*, p. 287 et 386.

7. *Infra*, p. 85.

8. Voir entre autres *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. V, fig. 6, 7 (Aïn-Tounga); VII, fig. 4, 5 (région Béja-Le Kef); p. 358, n° 55 (Tébessa); II, Timgad 46 et pl. XXVIII, fig. 6; Zana 4 et pl. XXXI, fig. 4.

IIe-IIIe siècles. Une façade de sanctuaire occupe toute la surface du monument. Au sommet un fronton, tantôt triangulaire et orné de rais de cœur, de perles et de pirouettes comme à Zana, tantôt rectangulaire et décoré d'une guirlande de fleurs de lotus comme à Timgad, tantôt terminé par un arc surbaissé, comme à Aïn-Tounga et à Lambèse, évoque le monde céleste, à ce titre abrite le dieu, ses assesseurs ou seulement ses attributs ou ses symboles. Il est séparé par un bandeau, qui représente l'entablement, du registre moyen, encadré de colonnes, de piliers ou de pilastres : à Zana c'est un entablement nu tout à fait classique, composé d'une architrave, d'une frise et d'une corniche; ailleurs, c'est seulement une architrave nue, ou ornée d'une torsade ou d'une ligne de postes; à Timgad, c'est une architrave et une gorge, supportant le listel du fronton, tous décorés : l'architrave, d'une palmette centrale flanquée de rinceaux[1]; la gorge, de rais de cœur séparés par des fers de lance; le listel, on l'a vu, d'une guirlande de fleurs de lotus rehaussée au centre d'une rosace et terminée par des rubans, tous motifs à la mode depuis le Ier siècle et qui se répandent au IIe et dans la première moitié du IIIe avec une telle ampleur que l'on peut parler de guirlandomanie[2]. Le registre moyen varie dans son aspect : ici, encadrée par des pilastres cannelés, c'est une porte rectangulaire à linteau plat; là, entre deux colonnes à fût lisse supportant une arcade enguirlandée, c'est un passage voûté qui parfois[3] est accompagné de deux

1. Le rinceau végétal, ornement d'architecture bien connu depuis l'époque hellénistique (sur le motif et ses origines, cf. R. Vallois, *L'architecture hellénique et hellénistique à Délos*, p. 290 et s.), apparaît très tôt comme un motif décoratif favori de l'art romain (voir P. Gusman, *L'art décoratif de Rome*, Paris, 1908), en particulier dans le bas-relief (voir la frise de l'*Ara Pacis* : S. Petersen, *Ara Pacis Augustae*, Vienne, 1903, pl. I, fig. 2; la tombe des Haterii : S. Reinach, *Rép. Rel.*, III, p. 285), le revêtement de stuc (stucs de la Farnésine : S. Aurigemma, *Le terme di Diocleziano e il museo nazionale romano*, 1954, tav. LXXVI; ou de la basilique de la Porte Majeure : J. Carcopino, *La bas. pyth de la Porte Maj.*, 1943, pl. VII, X par ex.), la céramique (voir entre autres C. C. Van Essen, « Le « canthare » d'Alésia », *Bull. van de Vereen. tot bevord. d.Kennis van de Ant.*, XXXV, 1960, p. 80 et s., avec bibliographie) et la mosaïque (sur une mosaïque du Palais des Conservateurs à Rome : D. Levi, *Antioch mosaic pavements*, I, p. 493, fig. 180). Mais le rinceau stylisé en forme d'hélice, pourvue d'une volute à chaque sinuosité (comme sur la stèle 46 de Timgad : *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVIII, fig. 6) ne se rencontre pas avant le IIIe siècle, et même en Italie à la fin du IIIe siècle, sur des monuments de l'époque dioclétienne : H. P. L'Orange, *Der spätantike Bildschmuck*, p. 209). De même la ligne de postes, qui est un motif ancien de l'art gréco-romain, resté d'usage courant jusqu'à l'époque byzantine, orne les reliefs et les bordures de mosaïques dès le début du Ier siècle (cf. M. Blake, *Roman mosaics*, *Mém. Amer. Acad. Rome*, 1930, pl. XXII, 3).

2. Les guirlandes appartiennent, comme les rinceaux, à l'arsenal décoratif de l'époque hellénistique, introduit à Rome dès le début de notre ère (cf. Th. Kraus, *Die Ranken der Ara Pacis*, Berlin, 1953). L'évolution de leur aspect et de la technique de leur exécution sur les monuments funéraires a été récemment utilisée comme critère chronologique : cf. A. Sadurska, « Quelques remarques sur la datation des épitaphes romaines fondée sur la décoration en relief », *Atti del III° Congr. Int. Epigr. gr. e lat.*, Rome, 1959, p. 74 et s.; c'est un critère qui paraît moins valable pour des monuments votifs sculptés par des artisans ruraux, peu soucieux des fluctuations de l'art romain, en tout cas en retard sur l'évolution générale; sur des stèles provenant de villes plus importantes, d'utiles remarques peuvent être faites : comparer par exemple les guirlandes schématiques et symétriques de la première moitié du IIe siècle à Aïn-Tounga (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. V, fig. 3-5) avec celles de la seconde moitié du IIe siècle, toujours stylisées, mais déjà plus souples et plus naturelles (*ibid.*, fig. 6, 7), puis avec celles du IIIe siècle franchement naturalistes (*ibid.*, II, pl. XXVIII, fig. 6), tandis qu'à la fin du IIIe siècle et au IVe siècle on revient à la stylisation et au relief plat, les feuilles étant isolées à coups de trépan (*ibid.*, pl. XXXIV, fig. 5). Sur la guirlandomanie hellénistique, puis romaine, particulièrement répandue au IIe siècle, voir Ch. Picard, *La sculpture antique de Phidias à l'ère byzantine*, Paris, 1926, p. 298 et s. Enfin sur les jeunes gens porteurs de guirlandes (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVII, fig. 5), peut-être faisaient-ils partie des processions comme en Egypte (*infra*, p. 395, n. 1); mais, comme la stèle de Timgad, ici en cause, est une stèle funéraire, il faut se reporter au décor des tombeaux et remarquer avec J. J. Hatt, *La tombe gallo-romaine*, p. 69, n. 1 et p. 199 que le thème des Amours soutenant une guirlande est très répandu sur les tombeaux de la Gaule aux IIe-IIIe siècles surtout; il en est de même ailleurs : cf. F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.* et W. Altmann, *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin, 1905.

3. Sur le linteau arqué, fréquent dans l'art de basse époque, cf. E. Weigand, *Wiener Jahrb. für Kunstgeschichte*, V, 1928, p. 112 et s.; D. F. Brown, « The arcuated lintel and its symbolic interpretation

autres débuts d'arcades, annonçant le portique de la cour ; là, flanquée de colonnes torses ou de pilastres rudentés à la mode aux IIe-IIIe siècles, c'est une niche parée d'une coquille ; à Timgad c'est une entrée de sanctuaire, dont la voûte est supportée par deux demi-pilastres engagés dans les pilastres d'angles, l'archivolte de l'arcade étant pour sa part décorée d'une rangée d'oves entre deux petits bandeaux plats. Qu'apparaisse le linteau arqué, employé à basse époque (fin IIIe-IVe s.), et nous avons un nouveau repère chronologique[1]. Beaucoup de colonnes et de pilastres sont portés par des socles plus ou moins élevés, comme cela se pratique depuis la fin du Ier siècle[2] ; et tous les chapiteaux, à de rares exceptions près, sont corinthiens, avec ou sans abaque selon la qualité de la sculpture. Ce registre moyen, sur lequel repose le temple, évoque la terre ; il contient le ou les dédicants, en général mêlés à une scène cultuelle.

Quant à la partie inférieure, très souvent séparée par un bandeau sculpté de rinceaux, d'une ligne de postes, d'une guirlande, etc., il semble bien que sur une stèle vraiment complète, comme on en voit en Tunisie centrale[3], elle comporte deux registres : l'un abritant tantôt la victime du sacrifice, un taureau ou un bélier conduit par un ministre inférieur, tantôt des emblèmes de fécondité ou des scènes agricoles, l'autre contenant des Atlantes ou des Génies anguipèdes qui supportent l'édifice et évoquent le monde infernal. Toutefois dans la plupart des cas, et même sur les stèles de bonne facture, les deux registres sont confondus en un seul, qui rassemble tout le monde.

Le cadre architectural qui a joué un rôle si important dans l'art antique, depuis les stèles funéraires grecques jusqu'aux diptyques byzantins, constitue donc un élément fondamental du décor des stèles d'époque romaine, en Afrique et ailleurs. Des remarques identiques pourraient en effet être consignées sur les stèles gauloises, danubiennes et autres[4]. A tel point qu'on peut se demander si ces humbles monuments n'ont pas joué un rôle décisif dans le legs du cadre architectural à l'imagerie figurée du Bas-Empire, dont il devient, selon H. Stern[5], une des formes décoratives les plus caractéristiques.

in late antique art », *A.J.A.*, XLVI, 1942, p. 389-399 ; H. STERN, *Cah. Arch.*, III, 1948, p. 82 et s. : il désigne le caractère divin ou pour le moins sacré du personnage qu'il domine.

1. On a parfois considéré cet usage comme tardif. En fait il est fréquent dans l'architecture romaine à partir de la fin du Ier siècle : cf. à Rome, le Colisée. En province on y recourt surtout aux IIe-IIIe siècles : pour l'arc de Trajan à Timgad (CAGNAT, BALLU, *Timgad*, p. 135, 137 et fig. 59-60, pl. XVII-XIX) ; pour la porte d'Hadrien à Adalia en Lycie (G. T. RIVOIRA, *Roman architecture*, Oxford, 1925, p. 670, fig. 742) ; pour les arcs de Septime Sévère à Rome et à Lambèse, de Caracalla à Tébessa et Volubilis (S. GSELL, *Mon. Ant. Alg.*, I, p. 176, pl. XLI ; p. 180, pl. XLIII ; R. THOUVENOT, *Volubilis*, 1949, p. 39, pl. II). De même, la base surajoutée à un stylobate pour mieux dégager la colonnade est d'usage courant aux IIe-IIIe siècles (voir sur une stèle du Bou-Kourneïn : *Sat. Afr. Mon.* I, pl. IV, fig. 4). A. CHOISY, *Hist. de l'Arch.*, I, p. 546 et s. a expliqué comment les Romains passèrent du stylobate continu aux piédestaux distincts ; cf. aussi W. J. ANDERSON, R. SPIERS, *The architecture of Greece and Rome*, Londres, 2e éd., 1907, p. 185 et s.

2. *Sat. Afr. Mon.* I, pl. VIII, fig. 5.

3. Sur quelques stèles (par ex. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 5 et 6 : Tunisie centrale) sont représentés deux passages voûtés. A Tiddis (A. BERTHIER, M. LEGLAY, *Libyca*, VI, 1958, pl. VII, fig. 19 ; VIII, fig. 22-24 ; et *Sat. Afr. Mon.* II, pl. XXI, fig. 3) la voûte appareillée centrale est flanquée de palmes, disposées de manière à suggérer d'autres départs de voûtes.

4. Cf. déjà sur les stèles gauloises : J. J. HATT, *ouv. cit.*, et tout récemment F. BRAEMER, *Les stèles funéraires à personnages de Bordeaux, Ier-IIIe siècles*, 1959. Sur les stèles danubiennes, voir A. SCHOBER, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien, Sonderschrift des oester. Arch. Inst.*, X, Vienne, 1923 ; S. FERRI, *L'arte romana sul Danubio*, 1933.

5. H. STERN, *Le calendrier de* 354, p. 310. Dans la formation du goût des imagiers du IVe siècle pour le cadre architectural, H. Stern paraît réserver une place importante aux sarcophages du IIIe siècle,

Dans l'imagerie du IVe siècle, comme déjà sur les stèles votives de l'Afrique romaine, la destinée de l'arrière-fond d'architecture est en effet la même : il s'agit avant tout de valoriser la partie centrale du monument, en l'encadrant de colonnes et en la sommant d'un fronton pour y installer une personne digne d'être exaltée. Aussi n'est-ce pas sans raison que M. G. Picard a pu considérer que l'introduction de l'édicule au milieu du champ de la stèle avait été sans doute la cause de la division en registres[1], autrement dit l'élément déterminant de la composition des stèles. Cette vue est, à mon avis, parfaitement justifiée. Elle s'impose d'abord pour des raisons techniques : la nécessité de représenter sur une surface plane, à une seule dimension, une succession de scènes évoquant les mondes céleste, terrestre et infernal, d'autre part la prise de possession du milieu du champ par un motif décoratif, créant une zone supérieure et une zone inférieure à orner elles aussi. Ensuite pour une raison rituelle : le désir de donner de l'importance, en lui réservant la plus grande place, au sacrifice rituel qui, ayant perdu de sa force contraignante avec l'abolition des sacrifices d'enfants, a besoin d'un adjuvant de solennité. En même temps que le sacrifice, se trouve mise en valeur la personne qui l'offre, le *sacratus*, l'initié, qui par l'acte d'initiation est devenu un personnage hors du commun[2]. De là aussi la place considérable réservée à l'autel, dont la forme peut à l'occasion fournir un repère chronologique[3]. Pour une raison théolo-

et plus accessoire aux monnaies ; là en effet il apparaît émancipé de ses attaches premières avec les œuvres d'art, pour qui il imitait soit une vraie façade de temple soit un décor de théâtre. Sur les sarcophages, il n'est plus une reproduction d'architecture réelle ; il a surtout une valeur symbolique, comme il va avoir dans l'imagerie figurée du Bas-Empire, où son rôle est de conférer aux personnages qu'il entoure une dignité particulière. A côté des sarcophages, les stèles votives doivent intervenir, puisque sur elles l'arrière-plan architectural est destiné certes à reproduire l'architecture réelle des temples, mais surtout à placer Saturne et ses fidèles dans des aires séparées du reste des dieux et des mortels.

1. G. PICARD, *L'art romain*, p. 171. Voir *supra*, p. 38.

2. Par là s'accuse une différence fondamentale entre les stèles votives africaines et les stèles danubiennes au Héros cavalier, où c'est le dieu qui occupe lui-même le registre central, le plus développé. Sur ces stèles, cf. E. WILL, *ouv. cit.*, p. 312 et s. Différence aussi avec les stèles funéraires grecques, où les défunts sont parfois identifiés avec des divinités (M. COLLIGNON, *Les statues funéraires dans l'art grec*, Paris, 1911, p. 315 et s.), à moins que plus simplement ils ne voisinent avec elles dans le même registre du monument ; leur nom théophore ayant parfois suffi à provoquer l'image du dieu : voir P. DEVAMBEZ, « La stèle d'Eunous et d'Herméros au Musée du Louvre », *Studia antiqua A. Salac septuagenario oblata*, Prague, 1955, p. 168-169, pl. XV : stèle de la région de Salonique, où la mention épigraphique d'un certain Dioskoridès a entraîné une certaine confusion entre les Dioscures et le Héros cavalier, représenté ici doublé. Cf. de même une stèle de Thasos (*ibid.*, pl. XVI, 1) où la présence du nom de Karpophoros a fait surgir à côté de l'image de la défunte celle de Gé.

Il est remarquable que défunts divinisés ou voisinant avec les dieux occupent tout le registre principal des stèles grecques en forme de temples (cf. M. COLLIGNON, *ouv. cit.*, p. 325, fig. 205) ; G. PICARD a donc tort de considérer (*rapport au VIIIe Congr. Int. Arch. class.*, Paris, 1963) le besoin d'isoler les personnages dans un cadre architectural comme un trait caractéristique de l'art périphérique.

3. La forme des autels est très variable et mériterait une étude spéciale. Le livre récent de W. HERMANN, *Römische Götteraltäre*, diss. Berlin, 1961, est précieux, mais incomplet ; il ne tient pas suffisamment compte en particulier des représentations d'autels sur les fresques, les reliefs et les stèles. En simplifiant, on peut distinguer sur nos stèles quatre types d'autels : 1) les autels dits à cornes (stèle d'Hadrumète : P. CINTAS, *R. Afr.*, p. 72, fig. 133), celles-ci tendant à se simplifier en acrotères plats (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 2 ; XI, fig. 1 et 4), appartiennent aux stèles de tradition punique ; 2) les autels romains classiques, comportant une base débordante, un dé parallélépipédique plus étroit et un couronnement plat ou à *pulvini* discrets, dominent sur les ex-voto des IIe-IIIe siècles ; 3) les autels ronds et polygonaux, les uns de ligne simple et de tradition grecque (*ibid.*, pl. VIII, fig. 1), les autres plus compliqués, à dé ovoïde et couronnement en croissant, qui rappellent plutôt les *thymiateria* orientaux (*ibid.*, pl. XXVII, fig. 8) sont de la même époque ; 4) au IIIe siècle apparaissent des autels au décor plus recherché : bases à degrés, couronnements superposés et terminés par des *pulvini* assez amples (*ibid.*, pl. XXIX, fig. 1, 2, 5), dés ajourés d'une grille (stèles 2 et 3 de Ksar-Toual-Zammeul : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 232-233, comme sur un autel de l'époque sévérienne de Castellum Dimmidi, actuellement au Musée S. Gsell d'Alger : G. Ch. PICARD, *Castellum Dimmidi*, p. 134 et s. et pl. XII-XIII). A la fin du IIIe siècle, si l'on en juge par la stèle Boglio (*ibid.*, pl. IX, fig. 4) l'autel, toujours très orné, prend des proportions plus importantes.

gique enfin : la volonté de mettre à part, au plus haut, le grand dieu, souverain maître des hommes et des dieux, dont on proclame la majesté suprême et la prééminence en l'isolant et des hommes[1] et des dieux, qu'on a soin d'installer, le cas échéant, dans un registre inférieur au sien. Le cadre architectural apparaît donc bien en fin de compte, comme un artifice — ni les figures sacrées, ni les symboles reproduits ne sont en concordance avec lui esthétiquement et techniquement ; les proportions ne sont pas les mêmes — et un symbole, dont le sens rétablit la concordance avec les figures qu'il encadre. Car un lien profond d'essence religieuse les unit, qui rejaillit de l'un sur l'autre : le fond d'architecture sacrée impose la « présence » d'un autre monde que le monde humain, le monde de l'absolu, du divin ; par là il fait accéder au divin les scènes représentées et les personnages qui y participent. En même temps les figures sacrées, et notamment le dieu et les symboles sacralisent l'architecture. Celle-ci n'a, somme toute, d'intérêt que par les personnages et les signes qui lui sont associés.

La frontalité. Sur l'arrière-plan architectural servant de fond de scène, se détachent en effet des personnages qui constituent, quant à eux, la partie essentielle du décor de la stèle ; c'est pour eux qu'elle a été érigée et c'est sur eux que se portent les regards. Ces personnages sont de deux sortes : les uns sont des dieux, Saturne avec ses assesseurs et parfois d'autres divinités ; les autres sont des humains, dédicants, prêtres, ministres inférieurs, avec lesquels voisinent des animaux, les victimes de sacrifices qu'ils offrent au dieu et que commémore précisément la stèle. Or ce qui caractérise tous ces personnages, c'est leur figuration de face. Tous sont figés comme des statues et tous regardent le spectateur, comme s'ils se désintéressaient complètement des actes qu'ils sont en train d'accomplir. Ce qui pose le problème difficile de la frontalité[2]. La position particulière du problème en Afrique et ses incidences sur le problème plus général de la frontalité dans l'art des régions périphériques de l'empire romain et notamment sur la question de ses origines — orientales ou occidentales ; dans ce dernier cas, grecques ou italiques — ont été étudiées avec soin. On n'a donc pas l'intention d'y revenir ici dans le détail. Seul nous retiendra l'aspect chronologique du problème, fondé sur l'examen des stèles africaines.

Comme ci-dessus pour la question de la composition par registres superposés, on peut, semble-t-il, distinguer deux domaines géographiques. Celui de la région carthaginoise, où la frontalité apparaît très partielle. Seul Saturne est sans exception représenté de face. Mais ses assesseurs eux-mêmes ne le sont pas toujours. Sur une stèle du Bou-Kourneïn[3] — et elle n'est pas la seule — les bustes du Soleil et de la Lune sont gravés de profil dans les écoinçons, de part et d'autre de Sa-

1. Voir par exemple une stèle de la région de Béja-Le Kef, où un registre indépendant, inférieur à celui de Saturne, est réservé à Cérès, Vénus et Minerve (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VII, fig. 3) ; de même sur d'autres pour les dieux des jours (*ibid.*, pl. VIII, fig. 5 et II, pl. XXXIII, fig. 2) et les Saisons (*ibid.*, I, pl. VII, fig. 4). Sur une stèle d'Hr. Meded cependant (*ibid.*, I, pl. IX, fig. 5) Saturne figure dans le même registre que Caelestis, Mars, Cérès et Neptune, mais seul trônant au milieu des autres divinités, il les surpasse en taille et en majesté.

2. Ainsi l'a posé en dernier lieu, pour ce qui concerne les stèles africaines, G. Picard, « Influences étrangères... », *art. cit.* p. 32 et s. et *L'art romain*, p. 166 et s. avec position du problème et bibliographie. Des remarques avaient déjà été présentées sur ce sujet dans *M.E.F.R.*, 1941-1946, p. 56-57, n. 5.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 63, nº 115 et pl. IV, fig. 3. Voir en outre J. Toutain, *M.E.F.R.*, XII, 1892, pl. I, fig. 2, 3 ; pl. III, fig. 4-7.

turne vu de face. De même les participants aux scènes de sacrifice — ministres et victimes — sont volontiers[1] montrés eux aussi de profil. Ainsi, tandis que le dieu, personnage dominant du monument, fait front au spectateur, en application des règles de l'art représentatif, pour les scènes d'action on se préoccupe surtout de faire vrai ; et pour cela on recourt au profil, c'est-à-dire à un procédé d'art illusionniste.

Ailleurs, dans tout le reste de l'Afrique romaine, la frontalité est quasi-totale. Non seulement le dieu des stèles, mais ses assesseurs et toutes les divinités inférieures qui l'entourent, et aussi les dédicants, debout à côté de l'autel sur lequel ils déposent leurs offrandes, autrement dit tous les personnages principaux du fronton et du registre central sont montrés de face. Il n'est pas jusqu'au lion, siège de Saturne sur une stèle de Sillègue[2], et même aux chevaux des Dioscures, qui ne soient figurés ainsi sur une stèle de Tunisie centrale[3] et sur la stèle Boglio[4]. Convention maintenant admise par conséquent, qui parfois, lorsqu'un artisan veut à tout prix montrer de face les têtes de chevaux sculptés de profil, aboutit à des résultats qui forcent la nature et que ne dénierait pas l'art surréaliste : la paire d'oreilles et les deux yeux juxtaposés sur le profil des chevaux d'une stèle de Tunisie centrale[5] apportent la preuve éclatante de la rigueur d'une règle artistique, imposée sans doute par une volonté sacrée. A cette règle impérative n'échappent que les victimes du sacrifice, taureaux et béliers, représentés de profil, se dirigeant vers l'autel — encore ont-ils très souvent la tête de face —, les ministres inférieurs, victimaires, *canistrarii*, musiciens, et les Atlantes. Même ceux-ci sont figurés de face en certains endroits, comme Lambèse, Timgad et Djémila, où l'influence romaine s'est imposée plus profondément qu'ailleurs aux IIe-IIIe siècles. Ainsi, tandis que la frontalité partielle domine dans la région carthaginoise, région où l'influence punique est restée plus vivace — on a eu déjà l'occasion d'en marquer les conséquences à d'autres points de vue, et les stèles découvertes dans le cinquième niveau du sanctuaire punique d'Hadrumète[6], où les scènes de sacrifice sont évoquées de la même façon que sur les ex-voto du Bou-Kourneïn confirment le rapport établi —, ailleurs c'est la frontalité totale et avec elle l'art représentatif qui l'emportent, là où la romanisation s'affirme plus intense. Tandis que l'illusionnisme se réfugie dans le relief en demi-bosse, dans le respect des proportions et des exigences anatomiques, dans le souci du détail vestimentaire et dans l'évocation de scènes de la vie quotidienne.

Ce serait toutefois une erreur de considérer ce triomphe de la frontalité comme le résultat exclusif de l'influence romaine. Bien avant la pénétration de Rome en Afrique, les habitants de ce pays pratiquaient la représentation frontale,

1. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 64, nº 116 et pl. IV, fig. 4. En revanche sur la stèle nº 22 (*ibid.*, p. 43 et pl. IV, fig. 1) datée de 195 ap. J.-C. l'officiant est représenté de face.

2. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVI, fig. 2. De même à Sétif (*ibid.*, pl. XXXVII, fig. 3).

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 5.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 5.

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 4.

6. P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 71 et s., fig. 130-136 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 256-257, nos 2-6. Noter cependant la semi-frontalité du jeune ministre de la fig. 136 et la frontalité totale des trois offrants de la fig. 129.

et depuis fort longtemps. Il suffit de rappeler les reliefs berbères d'Abizar en Kabylie[1], les figures rupestres de Sigus, près de Constantine[2], et plus loin le grand lion de Jachou, dans l'Atlas saharien[3], une des figures les plus saisissantes de l'art préhistorique africain, qui seul, au milieu des autres animaux traités de profil, porte sa tête de face, prototype d'une longue série de représentations magiques ou religieuses de l'époque historique. Vieille habitude indigène des Numides et des Maures, un temps bousculée par l'influence punique qui, elle-même sous l'emprise des sculptures mésopotamiennes, iraniennes et égyptiennes, rompait l'unité d'expression par des scènes sacrificielles dessinées de profil, la représentation frontale a vite retrouvé toute sa rigueur et sa faveur. Et cela très tôt, dès que se relâcha l'emprise de Carthage et de sa civilisation, bien avant la conquête romaine par conséquent. De là sur les stèles dites néopuniques, qui datent en fait de la période des royaumes indépendants, et qu'on rencontre sur les sites numides et maures[4], l'expression d'un conflit. Conflit entre la volonté d'une représentation toute frontale et l'insuffisance de la technique, qui se traduit par la figuration primitiviste de personnages de face, mais avec les pieds de profil. Cette singularité, toujours liée à la gravure ou au relief plat, à l'asymétrie du décor, à la stylisation des formes, constitue un précieux repère chronologique, car elle disparaît vers la fin du Ier siècle, avec la romanisation des stèles. A cette reprise de conscience artistique « nationale », les premières influences romaines ne furent sans doute pas étrangères. Stèles funéraires et reliefs votifs ne connaissent dans l'Italie des IIe-Ier siècles av. J.-C. que la représentation frontale[5]. A El-Hofra, dans le sanctuaire punique de Constantine, ville où des marchands italiens sont installés depuis le IIe siècle au moins, les stèles ne montrent que des figures de face. Et à Tiddis de même sur les toutes premières stèles à inscriptions latines, qui paraissent dater du milieu du Ier siècle av. J.-C. Qu'ensuite se renforce l'emprise de Rome ; le dogme de la frontalité ne cessera de s'affirmer, pour triompher d'une manière absolue sur les stèles des IIe-IIIe siècles dans les centres les moins touchés par l'influence de Carthage.

La surcharge décorative et l'illusionnisme.

Outre le cadre architectural qui orne l'arrière-plan, les personnages et les animaux qui occupent les places principales, les ex-voto portent encore divers objets qui sont ou des attributs divins, ou des symboles se rapportant soit aux fonctions divines soit aux offrandes et aux préoccupations des fidèles. Peu nombreux à la fois sur les stèles puniques, mais variés dans leurs types et leur origine — orientale surtout, mais aussi grecque, italique et rarement africaine — ils contribuent largement à nous faire connaître la nature des dieux

1. *Supra*, p. 34.
2. Voir A. Berthier, F. Logeart, « Gravures rupestres de Sigus », *R. Af.*, 1937 (3e Congr. Soc. Sav. Af. N.), p. 1-3 (tiré à part).
3. L. Frobenius, *Hadschra Maktuba*, Münich, 1925, pl. 49.
4. Voir par exemple à Aïn-Nechma (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XV, fig. 1-3), Ksiba (*ibid.*, pl. XVI, fig. 1-4) ; Hippone (*ibid.*, pl. XVII, fig. 2-5) ; à Tiddis (*ibid.*, II, pl. XX, fig. 4-6) ; à Philippeville *ibid.*, pl. XXII, fig. 1-2) ; à Saint-Leu (*ibid.*, pl. XL, fig. 5-6).
5. Sur la frontalité et l'habitude de présenter les personnages sur des socles, comme des statues, cf. M. Scott Ryberg, *Rites of the state Religion in Roman art, Mem. Am. Acad. Rome*, XXII, 1955, p. 210 qui y voit une particularité de l'époque sévérienne. Ces caractéristiques apparaissent bien plus tôt sur les stèles africaines. Voir aussi G. A. Mansuelli, « Le caractère provincial de l'art romain d'Italie du Nord avant le Bas-Empire », *VIIIe Cong. Int. Arch. Class., Paris*, 1963, 1965, p. 187-198, pls. 19-22.

et le sentiment religieux des Carthaginois et des Africains soumis à Carthage[1]. Plus rares, plus stylisés, simplifiés, souvent au point de devenir indiscernables sur les stèles numides, ils retrouvent pourtant leur force expressionniste sur quelques documents d'une richesse exceptionnelle comme les stèles de la Ghorfa et les stèles d'Aïn-Barchouch et de Mactar, qui datent de la fin du Ier siècle et du IIe siècle ap. J.-C. Enrichis par quelques apports romains (l'échelle par exemple), valorisés par une habile mise en scène et une composition savante, ils occupent une place de plus en plus importante sur les stèles du IIe siècle, pour aboutir, à l'époque des Sévères, à une véritable surcharge décorative. Très sensible sur les ex-voto des régions de Ksar-el-Haïmeur-Khenchela[2] et *Lambafundi*-Timgad[3], qui datent de cette époque, cette décoration somptueuse, lourde et même écrasante, qui accumule les motifs, répète les symboles, étoffe les personnages et les animaux, apparaît typique du goût de l'époque sévérienne. Elle va de pair avec une recherche de vie, un effort d'action bien remarquables dans tous les registres : Saturne lui-même est moins figé ; les victimes du sacrifice grimpent allègrement les degrés de l'autel ; sur la stèle Boglio des ouvriers déploient au milieu des champs une grande activité[4]. Or cette surcharge décorative et cet illusionnisme, que détruit encore souvent la survivance d'une forte tradition d'hiératisme, se retrouvent sur de nombreux monuments contemporains, reliefs mithriaques, plaques votives de Sabazios, stèles dolichéniennes[5], qui tous relèvent de religions orientales. Et comme ils caractérisent aussi les fresques et reliefs de Doura-Europos en Syrie[6], on serait tenté d'y voir en Afrique la marque d'un renouveau d'influence orientale. En tout cas, ce goût de la surcharge décorative, qui reflète une aversion profonde pour la surface vierge (*horror vacui*), et cet effort d'art illusionniste vont dominer l'art des stèles jusqu'à la fin du IIIe et au début du IVe siècle ; les ex-voto de Thala et d'Hr-es-Srira datés de 265 et autour[7], la stèle Boglio de Siliana datable de l'époque tétrarchique[8] sont marqués par ce double trait, qui s'est perpétué dans l'art chrétien primitif. Les dosserets sculptés de la basilique de Tigzirt[9], les pilastres sculptés du Musée

1. Cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, t. IV, p. 277 et s. ; M. Hours-Miédan, *art. cit.* ; G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afr. Ant.* ; A. Berthier, R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, pour ne citer que les études les plus importantes et les plus récentes ; on trouvera dans ces ouvrages des bibliographies détaillées.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIX.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXV et XXVIII, fig. 2-5.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 4 : les deux registres inférieurs. Même activité des dédicants dans le registre central.
5. Reliefs mithriaques de Doura-Europos par exemple : *The excav. at D-E.*, VII-VIII, pl. XXIX-XXX. Relief d'Attis à Ostie : M. F. Squarciapino, *I culti orientali di Ostia*, pl. III, 5. Plaques de Sabazios : C. Blinkenberg, *Darstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes, Arch. Studien*, Copenhague, 1904 ; plus récemment A. Bruhl, *R.A.*, 1932, I, p. 35-43 et A. Garcia Bellido, *Una deidad oriental en la España romana el culto a Sabazios, Revista de la Universidad de Madrid*, I, 3, 1953, p. 345-361. Stèles et plaques votives dolichéniennes : H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 9-11, 1926, figs. 119-122 ; P. Merlat , *Rép. inscr. mon. fig. culte Jup. Dolich.*, Paris, 1951, pl. II-IV, XIII, XIV, XXII, XXXIV.
6. Fresques du sacrifice de Conon, du sacrifice de Terentius : F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos* (1922-1923), Paris, 1926, pl. LI. Fresques de la synagogue de Doura : *The excav. at D-E.*, VI, pl. XLVII-L.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 4-5.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227, no 9 et pl. IX, fig. 4. voir *infra*, pp. 50 et 97.
9. P. Gavault, *Etude sur les ruines romaines de Tigzirt*, 1897, p. 30-31. Voir aussi les consoles de l'église d'Oued Rhezel en Numidie centrale : A. Berthier, *Les vestiges du christ. ant. dans la Num. centr.*, Alger, 1943, pl. XXV.

de Tébessa, au décor purement géométrique et incisé[1], la vasque chrétienne d'Aïn-Roua à décor géométrique qui envahit littéralement toute sa surface[2], le sarcophage de Tipasa qui représente en pleine action une scène de martyre[3] ne font que traduire, en même temps qu'un retour de primitivisme qui se manifeste par l'emploi du relief plat et du décor incisé, la persistance de la répulsion pour le vide et du goût du mouvement, caractéristiques de l'époque antérieure. L'art populaire païen des stèles africaines a certainement inspiré l'art populaire chrétien des basiliques et des nécropoles du IVe et du Ve siècles, où il se survit[4]. Il s'y survit même très intensément, avec des traits qui, ayant appartenu à chacun des moments de son évolution, n'ont jamais disparu complètement, ce qui est normal dans un art d'artisan.

L'évolution du style :

Si en effet l'on examine la série de nos ex-voto, depuis l'époque punique jusqu'à la fin de leur histoire, qui se situe, semble-t-il, dans la première moitié du IVe siècle de notre ère, on est frappé par l'évolution de leur style. Aucune étude systématique n'a jusqu'ici été faite sur l'art des stèles. Ce sont plutôt, influencées par le goût assez uniforme des savants du XIXe siècle finissant et du début du XXe siècle pour l'art classique, des remarques désobligeantes sur leur style « enfantin, grossier, sans intérêt », qu'on rencontre dans les études de détail entreprises à l'occasion de découvertes. Ce fut le cas de L. Carton, de J. Toutain, de S. Gsell lui-même, qui ne s'intéressaient à elles que comme documents religieux, mais n'avaient que mépris pour leur qualité artistique. Plus nuancé était déjà le jugement d'E. Albertini[5]. C'est le mérite de M. G. Picard[6] d'avoir réhabilité les stèles en leur rendant leur vraie place comme documents

1. S. Gsell, *Musée de Tébessa*, pl. VII, fig. 8 en part. ; L. Leschi, *L'Algérie antique*, p. 59. A chaque élément du décor purement géométrique de ce pilastre sculpté de Zoui, spécimen caractéristique d'art berbère chrétien, on peut trouver un prototype sur une stèle votive africaine : pour le décor en chevrons du pourtour, voir une stèle d'Hr-es-Srira (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 4) ; pour les rosaces, voir une stèle de *Lambafundi* par exemple (*ibid.*, II, pl. XXV, fig. 6) ; pour les boudins à stries obliques, voir une stèle de Tébessa et une autre de *Lambafundi* (*ibid.*, I, pl. XII, fig. 5 et II, pl. XXV, fig. 6) ; pour les boudins lisses à viroles, voir une stèle de Ksiba (*ibid.*, I, pl. XVI, fig. 5). Certes, comme l'a relevé S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 51, il s'agit là d'une imitation de la technique du bois (de même G. Marçais, *art. cit.*, *infra*, n. 3 qui attribue au décor incisé ou décor à défoncements une origine toute africaine ; *contra*, M. Pinard, *Cah. de Byrsa*, II, 1952, p. 121-149 ; VI, 1956, p. 81-97 ; VIII, 1958-1959, p. 133-138) ; mais il n'en est pas moins frappant de retrouver les mêmes motifs géométriques dans trois formes différentes d'art populaire berbère. On notera d'ailleurs que toutes les stèles invoquées proviennent du même pays numide que le pilastre sculpté de Zoui (*Vazaivi*).

2. H. Pavis d'Escurac-Doisy, « Une vasque chrétienne d'Aïn-Roua », Libyca, II, 1954, p. 164. Voir aussi sur un autre objet chrétien, présentant les mêmes caractères : J. Baradez et M. Leglay, « La croix-trophée et le reliquaire d'Aioun-Berich », *Cah. Arch.*, IX, 1957, p. 73-88.

3. Décrit par E. Albertini et L. Leschi, « Le cimetière de Sainte-Salsa à Tipasa de Maurétanie », *C.R.A.I.*, 1932, p. 86 et s. ; il est reproduit par J. W. Salomonson, « The « Fancy dress banquet ». Attempt at interpreting a roman mosaic from El Djem », dans *Bull. van de vereeniging tot bevordering der Kennis van de Antieke beschaving te' S-Gravenhage*, XXXV, 1960, p. 41, fig. 12. Sur l'aversion pour les surfaces vierges, caractéristique de l'art chrétien primitif, voir les remarques de G. Marçais, « Art chrétien d'Afrique et art berbère », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, n.s., III, 1949, p. 63 et s.

4. On observe parfois de curieuses transitions, celle par exemple du gâteau-couronne, si fréquent sur les stèles à Saturne et qu'on retrouve sur un pilier et un sommier d'une basilique chrétienne de Oued Rhezel : A. Berthier, *ouv. cit.*, pl. XXVII, nº 51 et 53.

5. E. Albertini, *C.A.H.*, XI, chap. XII : Africa, p. 487-488 ; et « L'art antique en Algérie », *Gaz. des Beaux-Arts*, 1930, p. 347-348.

6. Dans son livre, *La civilisation de l'Afrique romaine*, Paris, 1959, p. 320 et s. ; et dans une série d'études plus particulières : « Africo-romani centri », *Enciclopedia Universale dell.Arte*, I, cols. 143-144 ; « Influences étrangères et originalité dans l'art de l'Afrique romaine sous les Antonins et les Sévères », *Antike Kunst*, 5, 1, 1962, p. 30-41 ; « Origine et sens des reliefs sacrificiels de l'Arc des Argentiers », *Hommages à A. Grenier*, Coll. Latomus, vol. LVIII, 1962, p. 1254-1260.

d'art antique, à côté des œuvres d'importation, et des œuvres locales inspirées directement de l'art gréco-romain.

Compte tenu du fait qu'il s'agit d'un art périphérique, inégalement touché par les influences classiques[1] selon les régions, plus ou moins urbanisées, plus ou moins rurales ; qu'il s'agit aussi d'un art populaire, de technique typiquement indigène et d'origine purement artisanale, avec ses tendances propres à accentuer la rigidité des formes, parfois jusqu'à l'abstraction, à insister sur certains traits (les yeux notamment) et à en styliser d'autres (les coiffures par exemple) — ce qui contribue d'ailleurs à lui donner de la vigueur[2] —, toutes raisons qui expliquent qu'à côté de stèles évoluées on trouve encore, pour la même époque et sur des sites très voisins, des monuments plus retardataires, on peut néanmoins distinguer trois styles correspondants à trois étapes dans le développement artistique de l'Afrique romaine (voir planches I et II).

géométrisme

Le premier style peut être défini comme *géométrique*. Après le hiératisme des stèles puniques, influencées sans doute par des traditions mésopotamiennes et égyptiennes, puis assoupli par les influences grecques, les stèles érigées après 146 dans la région de Carthage, et déjà avant cette date dans les royaumes indépendants de Numidie et de Maurétanie, traduisent non un goût mais un esprit nouveau. Manifestement les artisans des nouvelles stèles concevaient la forme comme un solide géométrique : le dédicant, toujours nu, devient un carré ou un rectangle, surmonté d'un cercle. Ou bien, pour occuper la place tantôt du dédicant et tantôt de l'autel, il reproduit le « signe de Tanit » : un triangle sommé d'un cercle.

C'est seulement petit à petit, que du IIe siècle av. au IIe siècle ap. J.-C., grâce aux apports hellénistiques, puis romains, on voit s'anthropomorphiser et s'animer ces figures rigides. Au style figuratif succède peu à peu un art naturaliste. Mais le décor reste longtemps pauvre, stylisé, surtout punique d'inspiration et enfantin dans son expression. Les traits physiques sont sacrifiés, les yeux démesurément agrandis, les membres atrophiés ou déformés, les vêtements traités en grossières stries parallèles. Même sur les stèles de la Ghorfa, où un décor architectural écrasant et une extraordinaire richesse décorative cachent mal une réelle naïveté primitiviste[3]. C'est pourquoi ce type de stèle d'abord appelé néopunique, puis numide, devrait plutôt être dénommé « berbéro-punique » pour rendre mieux compte de son époque, de son inspiration et de son aire géographique.

1. Voir G.-Ch. Picard, « Les influences classiques sur le relief religieux romain, *VIIIe Congr. Int. d'Arch. class. Paris sept.* 1963. *Rapports et communications*, p. 86-89.

2. Il en est de même de tous les arts populaires provinciaux. Voir pour l'art gaulois, les remarques de J. J. Hatt, « Esquisse d'une histoire de la sculpture régionale de Gaule romaine », *R.E.A.*, LIX, 1957, p. 76-107, à propos desquelles on observera, à côté de nombreux points communs entre les arts celtique et berbère (tous deux arts primitivistes), de profondes différences dans leur évolution à l'époque romaine.

3. Comme sur les stèles et reliefs libyques. La mentalité primitive en art a été définie avec précision par W. Deonna dans plusieurs ouvrages et articles : *Du miracle grec au miracle chrétien : classiques et primitivistes en art*, 3 vol. Bâle, 1945-1948 ; « L'esprit grec et l'esprit primitiviste en art », *Rev. Philos.*, 1936 ; « L'histoire de l'art comme expression de deux conceptions opposées : primitivisme et classicisme », *Pro Arte*, 1943. On trouvera de ces études une bonne analyse dans M. Reymond, « L'esprit primitiviste et l'esprit classique dans les arts plastiques selon M. Waldemar Deonna et leur signification philosophique », *Rev. de Synthèse*, LXXVIII, 1957, p. 57-74.

naturalisme

Le deuxième style, qui s'impose presque partout dès le début du IIe siècle, est *naturaliste et décoratif*. Sous l'influence de Rome et de ses modes, les détails descriptifs (physiques, vestimentaires et autres) apparaissent avec une relative netteté. Ils varient même de régions à régions ; et des centres artistiques ou des ateliers peuvent être distingués. Les proportions sont respectées. Les personnages sont traités de plus en plus en demi-bosse. Saturne lui-même n'est plus évoqué par des symboles ; il est représenté en pied, en buste ou seulement par son chef ; tantôt trônant en majesté, tantôt allongé en dieu-fleuve, il préside, seul ou entouré d'assesseurs, au sacrifice résumé par une scène liturgique, à laquelle participent fidèles et victimes. Autrement dit, les figurations anthropomorphiques et thériomorphiques ont été substituées aux évocations symboliques. Tout cela sur un arrière-plan architectural qui s'est apuré, simplifié, au profit d'une composition plus savante, mais plus artificielle aussi. L'art classique triomphe au IIe siècle, même sur les stèles votives africaines, sans tuer tout souvenir punique, en particulier dans la région de Carthage et dans les centres qui ont subi plus directement l'influence de sa civilisation orientale.

réalisme et baroque

Dès l'époque des Sévères et s'accentuant progressivement au cours du IIIe siècle, le style des ex-voto africains devient *réaliste et baroque*. Tandis que le fond architectural évolue vers la simplification et qu'on se contente de plus en plus de l'évoquer par la forme des stèles et un discret rappel d'architecture (un fronton, deux colonnes et une voûte, comme sur la stèle Boglio), on assiste ailleurs à une extraordinaire surcharge décorative de guirlandes, de rinceaux, d'arbres qui composent autour de Saturne un véritable « paysage sacré », destiné à exalter sa puissance naturelle et surnaturelle. En même temps que le souci illusionniste conduit parfois le sculpteur aux abords de la ronde-bosse, l'attrait du réalisme le pousse à faire vrai, et à donner vie aux personnages et aux animaux, qu'il représente, non plus figés dans une attitude hiératique, mais en mouvement, au travail dans leurs champs, participant réellement au sacrifice. Seul le respect de la frontalité empêche cette tendance réaliste de triompher plus complètement. En revanche il favorise la juxtaposition des personnages qui, avec la recherche d'une composition tourmentée dans certains détails (les Victoires, les assistants, et les ouvriers de la stèle Boglio), la forte expression des visages, même s'ils sont grossièrement taillés, comme sur les stèles de Khenchela-Ksar-el-Haïmeur[1], le rendu très accentué des toisons des animaux et des feuillages, l'effet de majoration obtenu par l'emploi du trépan, crée un « climat » baroque, caractéristique de la seconde moitié du IIIe siècle[2].

Au IVe siècle l'art redevient moins expressionniste, les personnages se figent de nouveau et les détails descriptifs tendent à la schématisation et à la simplification abstraite ; des stèles de Djémila et de Sillègue le montrent bien[3].

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIX, fig. 1, 2, 4-6.
2. Sur ces conditions du « climat baroque », voir G. Rodenwaldt, « Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 *bis* 270 », *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, LI, 1936, p. 84 et s. ; *C.A.H.*, XII, p. 555 ; R. Bianchi-Bandinelli, *Inizio e caratteri della tarda Antichita nella scultura romana*, Florence, p. 113 et s. P. E. Arias, *La scultura romana*, Messine, 1943, p. 178-179 aperçoit les prodromes de l'art expressionniste du IIIe siècle sur les traits des personnages de la colonne aurélienne. Sur le « baroque » africain, voir G.-Ch. Picard, *La civil. Afr. Rom.*, p. 291 et s. et en part. 323 et s.
3. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIV, fig. 5, 6 ; XXXVI, fig. 5.

Naturellement il s'agit là d'une évolution générale du style des ex-voto, qui ne limite pas toujours la fantaisie de l'artisan, inspiré par des sentiments religieux ou profanes. Mais il est remarquable que de tous les ateliers d'artisans soient issus des monuments, non certes identiques, mais au fond si uniformes. Assez différents pour qu'on n'aille pas imaginer l'existence de modèles, assez semblables entre eux pour faire admettre que cet art, tout provincial et pauvre qu'il ait été, fut capable de faire jaillir de la réalité objective un motif, universel et éternel. Un motif qui, sans jamais atteindre au sublime, comme le grand art, a su devenir un véritable chant sacré, grâce au sentiment religieux qu'il exprimait et même parfois un chant poétique, grâce à la conscience créatrice de quelques artisans.

Place des stèles dans l'art antique.

En somme, malgré les apports puniques et romains, en dépit des influences de l'Orient et de l'Occident, qui ont pu guider l'évolution du style, l'art berbère a conservé ses caractères propres. Dans le domaine de l'art aussi, l'assimilation n'a été que superficielle ; l'âme berbère n'a pas cédé au fond. Avec les conquêtes puniques et romaines, l'Afrique a paru perdre son autonomie artistique ; elle en a conservé la marque dans l'art des stèles. Mieux, par cet art des stèles, elle l'a transmise.

Elle l'a transmise d'abord, en Afrique même, à l'art chrétien primitif, où, on l'a vu déjà, se retrouvent quelques-uns des caractères permanents des stèles votives, même les plus romanisées : le respect du décor incisé, surtout géométrique, obtenu par la technique de l'évidement[1], l'attachement au méplat, préféré à la demi-bosse et à la ronde-bosse[2], le goût de la présentation frontale, symétrique[3], l'*horror vacui*[4] et, trait qui apparaît surtout sur les stèles tardives, la recherche illusionniste de l'action[5]. Tous ces caractères, qui permettent de définir l'art des stèles votives païennes, servent aussi à définir l'art chrétien d'Afrique. Les emprunts sont dans le détail trop évidents pour qu'on puisse, à propos de l'un et de l'autre, invoquer seulement le primitivisme. De ces deux formes, successives dans le temps, de l'art berbère, la première qui plonge ses racines jusque dans la Protohistoire, sinon dans la Préhistoire, a certainement inspiré la seconde.

Il y a plus. L'intérêt de cet art des stèles dépasse le cadre de l'Afrique. M. G. Picard a montré récemment comment « une série continue de monuments relie ces ex-voto, tout à fait étrangers à l'esthétique officielle, aux sculptures de l'art triomphal de Lepcis d'une part[6], aux reliefs sacrificiels de l'Arc des Argentiers à Rome d'autre part[7], c'est-à-dire à l'art le plus officiel de l'époque sévérienne. Et c'est toujours ce même courant populaire, marqué depuis l'époque numido-punique jusqu'à la fin des temps romains des mêmes caractères primi-

1. Cf. le pilastre sculpté de Zoui, *supra*, p. 48, n. 1 ; pour d'autres reliefs chrétiens, S. Gsell, *Musée de Tébessa*, pl. V-VII et p. 49 et s.
2. Cf. le sarcophage de Tipasa, *supra*, p. 48, n. 3.
3. Voir par exemple le sarcophage de Philippeville (S. Gsell, *Musée de Ph.*, p. 32 ; pl. II, fig. 1) ; et pour la symétrie du décor, les reliquaires d'Hr-el-Akrib, d'Aïn-Sirara, dans J. Lassus, *Les reliquaires du Musée Stéphane Gsell*, Alger, 1958, p. 16-17, 42-43.
4. Cf. le pilastre sculpté du Musée de Tébessa et la vasque d'Aïn-Roua, *supra*, p. 48, n. 1 et 2.
5. Cf. le sarcophage de Tipasa ; ou les scènes d'un couvercle de sarcophage orné d'une mosaïque : J. Lassus, *Libyca*, III, 1955, p. 265-280.
6. Cf. G.-Ch. Picard, *Antike Kunst*, 5, 1, 1962, p. 31 et pl. 13.
7. *Supra*, p. 48, n. 6.

tivistes, qui lui confèrent une singulière vigueur d'expression et du même coup une incontestable intensité psychologique, qui conduit à l'art du Bas-Empire et du haut Moyen Age. Principes de composition, règles de décoration, critères stylistiques établissent donc entre les stèles votives africaines et l'art du « Spätantike » un lien particulièrement étroit, dans la mesure où l'art officiel sévérien annonce l'art officiel du IVe siècle.

L'évolution des stèles votives.

Au terme de cette trop longue analyse des divers critères chronologiques, auxquels on peut recourir pour dater une stèle africaine, il semble possible de retracer l'évolution de l'ensemble des ex-voto dédiés à Saturne sous la forme du tableau récapitulatif suivant[1] :

I. — *Stèles berbéro-puniques* (146 *av.-fin du* Ier *siècle ap. J.-C.*)

Dans la région de Carthage et dans les comptoirs puniques, la tradition de la stèle punique l'emporte.

Ailleurs, en pays numide et maure, l'inspiration punique est plus réduite; le génie berbère reparaît.

Ces ex-voto sont caractérisés par :

— la technique de la gravure, qui l'emporte sur le relief plat,
— une composition axée et symétrique peu stricte et même assez fantaisiste,
— l'absence de registres délimités,
— le géométrisme, l'abstraction, l'hiératisme,
— la pauvreté des symboles,
— la simplicité du formulaire, qui ne comprend souvent que le nom du dédicant au nominatif ou au génitif.

Dès le milieu du Ier siècle av. J.-C., dans certains centres privilégiés comme *Cirta* et les colonies Sittiennes; dans le courant du Ier siècle ap. J.-C. pour les autres, s'amorce une évolution vers le naturalisme; le relief plat tend à s'imposer; la composition devient plus ferme; le décor s'enrichit; les figures s'humanisent; l'usage de la toge se généralise; l'onomastique berbère recule devant les *duo* puis les *tria nomina*; dans le formulaire entre le nom du dieu. L'époque flavienne marque un tournant décisif vers la romanisation.

II. — *Stèles berbéro-romaines* (IIe-IIIe-IVe *siècles*)

Tandis que la région de Carthage et les centres très influencés par la civilisation punique en gardent quelques traces (rareté de la figuration divine, position centrale de l'inscription, frontalité partielle, usage de l'autel à cornes), le reste de l'Afrique subit une romanisation plus profonde. Elle se manifeste par :

1. G.-Ch. Picard a dressé un schéma de l'évolution des stèles africaines dans *VIIIe Congr. Int. d'Arch. class. Paris, sept.* 1963. *Rapports et communications*, p. 86 et s., où il a distingué trois phases : la stèle punique (env. — 400 à — 146); les stèles numides à figurations naturalistes (env. 100-150); les stèles numides illusionnistes (env. 150-300). Notre tableau diffère quelque peu de celui-ci, d'abord parce qu'il ne tient pas compte des stèles puniques, (hors de notre propos), ensuite parce que, à nos yeux (voir les observations présentées au congrès à la suite de ce Rapport) la période flavienne représente le tournant décisif de l'évolution.

— le triomphe du classicisme dans la forme des ex-voto (fronton triangulaire ou en arc surbaissé, mais toujours individualisé, séparé du reste du monument par un listel); dans le fond architectural simplifié et allégé; dans son décor (chapiteaux corinthiens, guirlandes, rinceaux, postes);
— la victoire du naturalisme sur le géométrique : les figurations anthropomorphiques et thériomorphiques remplacent définitivement les évocations symboliques; Saturne est doté d'un type sculptural; la demi-bosse évolue parfois jusqu'aux abords de la ronde-bosse; les proportions sont respectées, les détails physiques, vestimentaires sont étudiés, jusqu'à suivre la mode;
— l'adoption d'une onomastique romaine et d'un formulaire complet mentionnant le nom du dieu, l'identité du dédicant, l'acte votif.

Ce qui n'empêche pas l'art des stèles de conserver des caractères primitivistes : la fidélité au relief plat, qui voisine parfois sur les mêmes monuments avec la demi-bosse; la frontalité quasi-totale; la composition axiale, symétrique, tantôt paratactique comme sur une stèle d'Hr-Meded[1] et une autre de Tébessa[2], tantôt antithétique, comme à Khenchela; parfois même sur des stèles de type très évolué, la macrocéphalie, l'exophtalmie surtout et la disproportion des membres. Les ex-voto provenant d'humbles sanctuaires ruraux reflètent particulièrement le courant populaire, primitiviste, qui traverse sous une forme ou sous une autre tout l'art des stèles.

Au début du IIIe siècle apparaît une tendance, qui s'amplifie dans le courant du siècle :

— à la surcharge décorative,
— à l'illusionnisme,
— à l'expressionnisme et au baroque.

Au IVe siècle, au contraire, on revient à la fixité des personnages, à la schématisation des détails descriptifs et à la simplification du décor.

« Ecoles artisanales » et ateliers.

L'évolution générale des stèles, mais à travers elle le respect et l'uniformité fondamentale de leurs éléments principaux de l'Est à l'Ouest de l'Afrique du Nord, font qu'en dépit des changements de forme, d'expression et de cadre, on retrouve sur des ex-voto du Ier siècle av. J.-C. d'*Hippo Regius* en *Africa Nova* ou de *Portus Magnus* en Maurétanie, puis sur des ex-voto de la fin du IIIe siècle ap. J.-C. du *Vicus Maracitanus* en Afrique proconsulaire, de *Cuicul* ou de *Mascula* en Numidie, de Tipasa en Maurétanie, les mêmes signes célestes avec référence essentielle au Soleil et à la Lune, les mêmes symboles et offrandes agraires, les mêmes attitudes rituelles des offrants, les mêmes victimes sacrificielles. Ce qui reflète à la fois une profonde unité de conception des grands problèmes du Monde et de la Vie, et une remarquable communion de sentiment

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX; fig. 5.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XIII; fig. 5 et surtout S. Gsell, *Musée de Tébessa*, pl. I, fig. 4 et 6, où les *canistrariae* sont curieusement alignées de face.

religieux. Mais ce qui n'interdit pas non plus à la fantaisie esthétique d'un fidèle, à l'imagination créatrice d'un artisan, aussi bien qu'aux préoccupations particulières d'un groupe humain de se manifester. De là l'existence de variantes locales ou régionales, qui traduisent l'activité d'ateliers, voire d' « écoles artisanales », sur lesquelles on n'a pas jusqu'ici attiré suffisamment l'attention. On peut ainsi distinguer :

En Africa :

— Un groupe carthaginois, qui apparente les stèles de Carthage et du Bou-Kourneïn à celles du Djbel R'Çass et de la plaine de Soliman jusqu'à Hr-bou-Beker. Toute la région située à la base du Cap Bon paraît couverte par une même « école » de fabricants d'ex-voto, fidèles à la tradition punique qui réserve au texte toute la partie centrale du champ et même parfois toute sa surface.

— La région d'Enfidaville, proche à certains égards du groupe précédent, a pourtant son originalité, marquée par le développement des acrotères, le goût des rosaces incisées et la grande place accordée aux offrandes : des pommes de pin posées sur un plat.

— Le groupe d'Aïn-Tebernok, Zaghouan, Aïn-Battaria rassemble les ex-voto très humbles de paysans pauvres, probablement ouvriers de grands domaines impériaux.

— Aïn-Tounga et la région avoisinante ont leur originalité, qu'on retrouve jusqu'à Hr-Afareg ; elle tient au respect de certaines traditions puniques (« signe de Tanit », place de l'inscription) jusqu'en plein IIe siècle, et au rôle important attribué à la victime du sacrifice, toujours un taureau.

— Les stèles de Thibar et de Djebba se rapprochent plutôt de celles de Dougga et de Teboursouk, où apparaît une plus grande variété de symboles.

— Celles de Bir-Derbal et de *Thuburnica* forment un ensemble de stèles de facture grossière, stèles anciennes sur lesquelles le « signe de Tanit » plus ou moins anthropomorphisé occupe une grande place.

— Au Sud-Est, le groupe des stèles de Tunisie Centrale, qu'unissent des traits communs, l'abondance des personnages notamment, et la présence des Atlantes, mais où des variantes locales importantes empêchent de reconnaître une seule « école artisanale ». Il y eut certainement plusieurs ateliers : la stèle Boglio s'apparente à celles du *Vicus Maracitanus* et celles-ci aux ex-voto d'Ellès ; celles du British Museum sont issues de trois ateliers différents, dont l'un, très original[1], pratique le relief plat, le miniaturisme, l'écrasement des figures, néglige complètement les traits des visages et les proportions, mais s'attache au décor vestimentaire et surtout à la frontalité absolue, ce qui le conduit parfois aux limites du surréalisme. Les stèles d'Althiburos et de Mactar reflètent une conception particulière du culte de Ba'al-Saturne, influencée par les croyances solaires des Massyles.

— Plus au Sud, les stèles d'Henchir-es-Srira et de Thala relèvent d'une même école, dont l'esprit s'étend jusqu'à Ousseltia et Sbeitla. Le goût des groupes antithétiques, l'étalage des instruments rituels, des offrandes et des animaux, la préférence accordée aux symboles sur les personnages caractérisent cette école.

— Toute différente est celle qui règne à Haïdra et dans la région de Tébessa, où les personnages occupent une large place, où la composition axiale et symétrique est bien moins rigoureuse, où la parèdre de Saturne joue un rôle plus précis qu'ailleurs. Par plus d'un trait, elle annonce l'école de Timgad en Numidie.

— Vers le Nord, des aspects communs unissent les ex-voto de Madaure, de Khamissa, de Ksiba, de Guelma, d'Aïn-Nechma et d'Hippone même : tous de petites dimensions et présentant le même schéma décoratif. Ici encore se décèle nettement l'influence d'une « école artisanale ». Pourtant il est certain que, soumis à cette influence, ce sont des ateliers différents qui ont fourni les stèles de ces sanctuaires, à partir des matériaux locaux : le grès à Khamissa, le marbre rose à Guelma et Aïn-Nechma, le calcaire à Ksiba, le marbre blanc à Hippone. Parmi toutes, les stèles de Ksiba sont sans doute les plus originales. A ce groupe se rattachent en outre les ex-voto de *Thibilis* (Announa), petite ville de Numidie, proche de la frontière et voisine de *Calama* (Guelma).

En Numidie :

— Le groupe cirtéen possède bien sûr son individualité : de forme surtout rectangulaire, grossièrement taillées, ornées de symboles originaux, tels que l'échelle, les stèles de ce groupe portent la marque d'influences étrangères à l'Afrique. Cependant chaque colonie avait certainement son atelier, car celles de Tiddis ne sont pas traitées de la même façon que celles de Constantine, de Mila et de Philippeville.

— Plus au Sud, le groupe Lambèse-Lambafundi-Timgad-Zana représente aussi une « école » qui a son style particulier et qui pousse son influence jusqu'à Khenchela d'une part, et d'autre part, par delà l'Aurès, jusqu'aux abords du désert, où El-Kantara (*Calceus Herculis*) était en liaison étroite avec le quartier général lambésitain de la 3e Légion Auguste[1] : la facture générale des ex-voto et des cippes funéraires voués à Saturne est partout la même et pourtant là aussi, chaque centre avait ses ateliers et son style propre : plus orientalisant à

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 4-6.

1. On notera en particulier sur ces deux sites la présence de cupules funéraires vouées à Saturne (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIV, fig. 6-7 : Lambèse ; pl. XXX, fig. 3, 6 : El-Kantara). Sur les liaisons militaires El-Kantara-Lambèse, voir J. Baradez, *Fossatum Africae*.

Lambèse, plus primitiviste à *Lambafundi*, plus soigné à Timgad, très classique à Zana.

— Une école puissamment originale domine la région de Ksar-el-Haïmeur-Aïn-Beida-Khenchela, comprise entre Tébessa et Timgad, qui se caractérise par la luxuriance du décor, la surabondance des symboles, des personnages, et des animaux, représentés souvent avec un réalisme extraordinaire, notamment d'énormes taureaux montant allègrement les degrés de l'autel sur un tapis de palmes.

— A N'Gaous (antique *Nicivibus*), même originalité d'ex-voto illustrés seulement d'un buste grossier de Saturne et d'un bélier, au-dessus d'une inscription, si riche au point de vue liturgique qu'on doit imaginer dans ce centre une vie religieuse intense, animée par une pensée qui emprunte à la fois à l'Orient sémitique et à Rome.

— A l'Ouest de la province, Djémila appartient à une école toute différente, dont l'action déborde le cadre provincial et s'étend largement en Maurétanie : Mons et Zaraï en Numidie, Sillègue et Sétif en Maurétanie relèvent de cette école, attachée à la frontalité totale, à la disposition symétrique, aux registres superposés et à certains symboles originaux, tels que les gorges de canards, qui traduisent des préoccupations locales.

En Maurétanie :

En dehors de cette région frontalière de la Numidie et compte tenu des anciens comptoirs puniques de la côte qui restent influencés par la tradition de Carthage, on peut remarquer des écoles artisanales plus ou moins originales :

— Dans la région de Bougie-Tiklat (antique *Tubusuctu*), où dès la fin du Ier siècle s'accentue la romanisation et, avec elle, se développe un style assez classique.

— Dans la région de Dellys-Tigzirt, où un curieux mélange d'influences puniques, indigènes et italiques, confère aux ex-voto une facture et un style particuliers (voir par exemple la forme des portes).

— Une autre école impose ses habitudes décoratives dans l'intérieur, à la région d'*Auzia* (Aumale), de *Rapidum* et jusqu'à Lecourbe (*Equizetum*) : leur étonnant classicisme ne peut s'expliquer que par l'œuvre militaire de romanisation dans ce secteur du *limes* maurétanien.

— A Tipasa, une seule stèle de l'époque romaine a été retrouvée, mais elle est d'un style très différent de celui qu'on perçoit à

— Cherchel, la capitale provinciale, où les ex-voto de petites dimensions, taillés dans le marbre, restent très fidèles aux traditions puniques.

— De même à Saint-Leu, mais avec beaucoup plus de primitivisme berbère.

— A Volubilis, c'est une autre école encore, qui donne à l'inscription la plus grande place, comme dans la région de Carthage.

Les stèles, témoins du degré de romanisation.

Par delà la chronologie des monuments et la définition d'écoles artisanales, l'étude du style des ex-voto, considérés comme objets d'art populaire, rural, offerts et parfois même taillés par le petit peuple berbère de l'Afrique conquise par Rome, l'étude notamment de l'évolution des « courants contradictoires » — attraction vers les formes classiques et refus du génie berbère de les adopter complètement — dont a parlé M. G. Picard[1], permet d'apprécier la rapidité, la profondeur et les degrés de la romanisation dans des régions déterminées.

C'est donc avec raison qu'on a pu écrire que les stèles à Saturne, examinées sout cet angle, constituaient les plus précis « révélateurs » de l'intensité des apports de Rome en terre d'Afrique. Le phénomène d'inégale et variable romanisation une fois reconnu et situé dans le temps, encore faut-il en rechercher les causes. Ici on l'expliquera par des événements politiques (implantation plus ou moins hâtive de colonies par exemple), là par des raisons économiques et sociales, telle la constitution de grands domaines privés ou impériaux, ou l'établissement de relations commerciales étroites avec l'Italie, là encore par des interventions personnelles.

Avant d'être évoqués à la fin de l'ouvrage pour un essai de réponse, ces problèmes apparaîtront constamment, comme en filigrane, à travers l'historique du culte de Saturne, que nous pouvons maintenant retracer dans les provinces romaines d'Afrique — les seules ou presque, à l'avoir pratiqué[2] — en dressant le bilan des renseignements fournis par les textes et par l'archéologie.

1. *Art. cit.*, p. 89.
2. Voir Inscriptions à Saturne hors d'Afrique : Appendice à *Sat. Afr. Mon. II.*

Première Partie

SATURNE EN AFRIQUE D'APRÈS LES TEXTES ET LES MONUMENTS

Avant d'étudier l'organisation et l'évolution du culte de Saturne et pour permettre d'analyser avec le plus de précision possible la nature du dieu, avant d'essayer surtout de rechercher comment les Africains se représentaient leur divinité favorite et ainsi de pénétrer leur âme, si profondément religieuse[1], il importe de tirer les conclusions de l'Inventaire des textes et des monuments figurés, qui a été dressé ailleurs[2], en les confrontant avec les autres sources de renseignements.

1. Cf. G.-Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, Paris, 1954 ; et la conclusion de J. Carcopino dans la Préface de ce livre : « ... de toutes les terres qui composaient l'*orbis romanus*, l'Afrique du Nord est peut-être celle où, conjuguée avec la plasticité de ses populations berbères, la succession des civilisations qui l'ont précédée éveilla la plus intense des vocations religieuses ».

2. M. Leglay, *Saturne Africain, Monuments*, I (Afrique proconsulaire), Paris, 1961 ; II (Numidie, Maurétanie) à paraître.

CHAPITRE PREMIER

LA DIFFUSION DU CULTE

Les plus anciens documents

Tertullien.

C'est dans l'*Apologétique* de Tertullien[1] que se trouve sans doute l'indication chronologiquement la plus haute, relative au culte de Saturne dans l'Afrique romaine. Traitant des sacrifices d'enfants offerts au dieu, il précise que ces pratiques qui, dit-il, survivent de son temps *in occulto*, ont été en vigueur *palam usque ad proconsulatum Tiberii*. On peut discuter de la personnalité de ce Tiberius et interpréter diversement ce texte. Les uns reconnaissent dans le Tiberius, dont il est question, l'empereur lui-même, en traduisant *proconsulatum Tiberii* par « un proconsulat du temps de Tibère », comme fait J. Toutain[2], ou en comprenant, comme le propose M. J. Carcopino[3], qu'il s'agit d'une décision impériale prise en vertu de l'*imperium proconsulare* exercé par l'empereur dans toutes les provinces du monde romain. Pour d'autres, au contraire, Tertullien parle d'un contemporain, un proconsul d'Afrique, jusqu'ici inconnu autrement que par son *praenomen*[4]. M. G. Picard traduit donc tout simplement « jusqu'au proconsulat de Tiberius » et considère celui-ci comme « un proconsul du IIe siècle que les Carthaginois avaient pris l'habitude, avec leur familiarité méridionale, de désigner par son prénom »[5].

Autant pour des raisons extrinsèques, fondées sur l'histoire des sacrifices

1. *Infantes pene Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseverat hoc sacrum facinus... Apol.*, IX, 2-3 (Waltzing, p. 20-21). Scaliger avait déjà proposé la correction : *usque ad proconsulem Tiberii*, qui a été repoussée par Saumaise, *Not. ad Spartian. Hadrian.*, C. 3, p. 34. Havercamp (*P.L.*, I, 1, col. 314, note f) n'accepta pas non plus cette correction, qu'il estimait « contraire au génie de Tertullien, qui emploie souvent le nom abstrait pour le concret, *naufragiis* pour *naufragis*, *ministeriis* pour *ministris* ». Pour *militia patriae nostrae*, c'est la leçon de tous les ms., à l'exception du Codex Fulfensis, qui donne la forme *patris nostri*, retenue par J. P. Waltzing, p. 20-21. On a noté que saint Jérôme, *De viris illustribus*, 53 précise au sujet du père de Tertullien : *patre centurione proconsulari*. Mais ce renseignement ne dérive-t-il pas précisément du texte de Tertullien, du moins d'une version comportant *militia patris nostri* ?

A la même époque que ce texte et d'autres de Tertullien, paraît appartenir la *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, qui fait allusion au vêtement des *sacerdotes Saturni* imposé aux hommes condamnés à mort : voir *supra*, p. 10 et *infra*, p. 370. Des textes antérieurs à Tertullien mentionnent le Saturne africain, mais sans apporter de renseignements précis sur son culte.

2. J. Toutain, *Cultes païens*, III, p. 78 et s.

3. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, p. 42, n. 1.

4. On sait qu'il est peu courant de désigner un Romain par son *praenomen*, tant dans les textes que dans les inscriptions.

5. G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 132-133.

humains et de leur valeur religieuse[1] que pour des raisons intrinsèques, touchant au genre littéraire et au style de Tertullien[2], c'est bien au successeur d'Auguste que revient, croyons-nous, le mérite de cette importante transformation cultuelle.

C'est d'ailleurs au même Tibère que, parmi les inscriptions relatives au culte de Saturne, remonte pour l'époque romaine le plus ancien texte daté, retrouvé jusqu'ici dans le sol africain : une dédicace en l'honneur de l'empereur Tibère César, fils du divin Auguste, gravée entre le 1er juillet 36 et le 16 mars 37, pour rappeler entre autres travaux édilitaires la construction à Dougga, en Afrique proconsulaire, d'une *aedes Saturni*[3].

Que Saturne ait été adoré en Afrique bien avant le Ier siècle de notre ère, le texte de Tertullien l'affirme, qui fixe à un proconsulat du règne de Tibère la fin d'une période dans l'histoire générale du culte. Des documents, qui ne sont pas datés explicitement, mais qui sont datables approximativement par référence à d'autre objets ou par appartenance à des couches stratigraphiques bien reconnues, le confirment. Il s'agit de stèles de la série berbéro-punique, distincte, on l'a montré plus haut[4], de la série dite berbéro-romaine. Parmi elles, les ex-voto recueillis à Carthage, à Sousse et à Bir-Tlelsa, à Dougga, à Hippone et à Cirta sont particulièrement importants.

Du Ba'al-Ḥammon punique au Saturne romain.

Les ex-voto de carthage.

On connaît l'intérêt des découvertes survenues depuis 1921 sur la plage de Salammbô[5], où un tophet, c'est-à-dire un sanctuaire à l'air libre[6] fut dédié à Tanit à l'occasion de la fondation du comptoir phénicien et probablement dans le voisinage du tombeau de Didon. Il a été soutenu récemment que ce voisinage aurait donné au tophet toute sa valeur en en faisant à la fois un sanctuaire de souvenir — souvenir du sacrifice de Didon qui assurait à son peuple la protection divine — et un sanctuaire du renouvellement — renouvellement du sacrifice initial par les successeurs de Didon, par ses sujets et leurs descendants, qui en vouant leurs premiers nés garantissaient à leur patrie la prospérité, à leur famille la fécondité, aux victimes le salut[7]. L'hypothèse est séduisante.

Ce qui est sûr — parce que les fouilles l'ont révélé — c'est que le tophet de

1. Voir *infra*, p. 327.
2. Voir maintenant R. Braun, « *Deus Christianorum* ». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 212, n° 2. Jusqu'à la découverte de ce texte, le monument daté le plus ancien était une stèle du sanctuaire de *Saturnus Balcaranensis* au Djebel Bou-Kourneïn : 139 ap. J.-C. (J. Toutain, *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 28, n° 42). Il faut mettre à part une stèle votive de *Caesarea* (Cherchel) qui commémore un sacrifice fait pour le salut du roi Ptolémée en 29-30 ap. J.-C., c'est-à-dire dix ans avant l'annexion de la Maurétanie par Rome (*Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel n° 1). Sur ce document d'un intérêt particulier, cf. *infra*, p. 79.
4. *Supra*, p. 52.
5. Bibliographie dans C. Picard, *Carthage*, p. 20 et s. et 90-91. Voir en particulier L. Poinssot et R. Lantier, « Un sanctuaire de Tanit à Carthage », *R.H.R.*, 1923, p. 2-38 et sur les fouilles récentes, P. Cintas, « Un sanctuaire précarthaginois sur la grève de Salammbô », *R.T.*, 1948, p. 1-48 ; *Céramique punique*, p. 490 et s.
6. Selon la définition récemment donnée par J.-G. Février, *J.A.*, 1960, p. 180 et s.
7. G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 28 et s.

Salammbô contenait quatre niveaux de dépôts, dont les trois plus anciens comportent des vases cinéraires qui, par l'analyse de leur contenu, attestent la persistance des sacrifices d'enfants pendant toute la période punique. C'est aussi que dans ce sanctuaire, voué essentiellement à Tanit, on vénérait en outre Ba'al-Ḥammon[1] — ici à Carthage relégué au second rang, partout ailleurs mis à la première place, on verra pourquoi plus loin[2]. C'est enfin que, malgré la destruction du temple lors de l'anéantissement de 146 av. J.-C. le souvenir du caractère sacré du lieu survivait encore au moment de la reconstruction de la ville[3]. Plusieurs documents dédiés à Saturne et retrouvés à l'emplacement du tophet[4] affirment d'une manière incontestable sinon la continuité, du moins la survivance et la renaissance du culte aux trois premiers siècles de notre ère. Mais la reconstruction de Carthage date d'Auguste et de Tibère[5]. Il y eut donc une interruption de plus d'un siècle dans l'exercice du culte.

Les ex-voto d'Hadrumète.

Il n'en fut pas de même à Hadrumète (l'actuelle Sousse), une des sept *civitates liberae* qui, après la conquête romaine de 146, gardèrent, au moins en principe, leur indépendance complète[6]. Les fouilles dirigées en 1946 par M. P. Cintas ont en effet permis de retrouver près de l'église[7] un sanctuaire punique, qui, lui, n'a pas cessé d'être fréquenté après 146. Grâce à des recherches menées avec méthode, six niveaux ont pu être distingués, correspondant à six phases de l'histoire du sanctuaire depuis sa fondation au VIIe-VIe siècle av. J.-C. jusqu'à son abandon au IIe siècle de notre ère. De l'étude minutieuse des documents recueillis il ressort : *a*) qu'à Hadrumète, comme dans tous les sanctuaires puniques, les vases contenaient des ossements incinérés. Ces ossements qui au début provenaient seulement d'enfants sacrifiés, sont peu à peu remplacés par des restes d'animaux (IVe s.) ; *b*) c'est au cinquième niveau, qui correspond au Ier siècle de notre ère[8] que les débris animaux se substituent complètement aux

1. Au deuxième niveau (niveau des « cippes »), deux cippes-trônes portent des inscriptions en l'honneur de Ba'al-Ḥammon seul : ce sont les plus anciennes inscriptions du sanctuaire (VIe s. ?). Au troisième niveau (niveau des « stèles ») les ex-voto portent des dédicaces à Tanit et à Ba'al-Ḥammon. Cf. P. Cintas, *art. cit.* Sur cette révolution religieuse qui a relégué Ba'al-Ḥammon au second rang, derrière Tanit, cf. G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 28-39.
2. *Infra*, p. 438 et s.
3. Cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, t. VIII, p. 173 et s. et 197 et s. ; et A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 42 et s.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 19, n° 7 ; p. 20, n° 10 et 11 ; voir en outre p. 13, n° 1 (buste de Saturne) ; p. 22, n° 13 (fragment de stèle) ; n° 14 (mosaïque). Une curieuse stèle gravée d'une inscription punique, contenant un fragment de nom propre latin CRES (*cens* ?) (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 15, n° 4) pourrait assurer la transition du culte de Ba'al-Ḥammon à celui de Saturne ; mais de ce document, unique en son genre, on hésite à tirer une conclusion générale ; d'autre part on ne peut savoir s'il provient vraiment du sanctuaire de Salammbô.
5. Après l'échec de la colonisation gracchienne, César entreprit de re-fonder Carthage (Cf. J. Carcopino, *César*, coll. Glotz, p. 986). Son projet fut repris par Auguste.
6. Les sept *civitates liberae* étaient Utique, Theudalis, Hadrumète, Leptis, Thapsus, Acholla et Usula : cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, III, p. 353, n. 1 et 404.
7. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *R. Afr.*, XCI, 1947, n° 410-411, p. 1-80, avec la bibliographie des recherches antérieures à 1946. Sur Hadrumète et son sanctuaire punico-romain, voir maintenant l'excellent ouvrage de L. Foucher, *Hadrumetum*, Paris, 1964, en part. p. 33-57. Un petit groupe de stèles votives, qui s'échelonnent du milieu du Ier siècle av. J.-C. à la fin du IIe siècle ap. J.-C., a été récemment découvert à Aïn-Gassa, à 35 km à l'Ouest de Sousse : voir M. Leglay, « Stèles à Saturne d'Aïn Gassa (Tunisie) », *Cah. de Tun.*, 1963, p. 63-68.
8. Parmi les stèles du 5e niveau a été retrouvée une monnaie de Germanicus frappée sous Titus (81 ap. J.-C.) : P. Cintas, *art. cit.*, p. 77. Elle confirme la date attribuée aux stèles d'après leur position stratigraphique.

ossements humains. L'installation des Romains en Afrique n'a donc par elle-même marqué de coupure, ni dans l'évolution du sanctuaire ni dans la forme des offrandes. Les victimes sont restées ce qu'elles étaient. Seules certaines stèles votives trahissent dans leurs représentations quelque influence romaine[1]; *c*) le sixième niveau, en revanche, est très différent des autres, dont il est d'ailleurs séparé par un sol bétonné. Les stèles sont pauvres, souvent empruntées à des étages inférieurs et retaillées. Elles ne sont plus accompagnées de vases d'offrandes, mais seulement d'*unguentaria* fusiformes. Au IIe siècle de notre ère, le sanctuaire est abandonné de tous, sauf peut-être de quelques pauvres campagnards des environs qui viennent de temps à autre faire une libation de parfums.

Ainsi le sanctuaire carthaginois de Sousse a traversé les siècles sans changer d'aspect au point de vue architectural. Au punique a succédé le latin[2]; aux sacrifices d'enfants se sont substitués les offrandes d'animaux. Le sanctuaire, lui, n'a pas évolué, il est resté un simple téménos à l'air libre, dans lequel on priait le dieu, on lui offrait des sacrifices et on lui vouait des stèles.

Les ex-voto de Bir-Tlelsa.

A Bir-Tlelsa, petit centre rural proche d'El-Djem, l'antique *Thysdrus*, douze stèles retrouvées en 1926-1927 appartiennent sans nul doute au sanctuaire punico-romain, bien connu par une inscription néo-punique qui relate la restauration complète et la consécration d'un autel par Ba'alsillek, fils de Marcus Avianius[3]. Sur ces stèles, les vêtements et les coiffures des dédicants sont typiquement carthaginois; et deux d'entre elles, qui sont gravées au lieu d'être sculptées en relief, montrent une curieuse contamination de formes vestimentaires simplifiées et du signe dit de Tanit, reproduit par milliers d'exemplaires sur les stèles carthaginoises. Si ces deux ex-voto ne sont pas antérieurs à la conquête romaine, ils lui sont certainement de peu postérieurs.

Quant aux autres, la persistance d'éléments puniques, non seulement dans le style général des monuments, mais dans certains détails architecturaux et décoratifs (notamment dans le costume des dédicants) les date de la période comprise entre 146 av. et le Ier siècle ap. J.-C. Ainsi à Bir-Tlelsa comme à Sousse il n'y a pas de solution de continuité entre le culte punique et le culte romain.

Les exemples évoqués jusqu'ici se situent tous dans la partie orientale de l'Afrique du Nord, territoire soumis directement à l'influence carthaginoise et devenu romain dès la victoire de Scipion en 146. Comment les choses se passèrent-elles dans la partie restée indépendante, sous l'autorité des rois numides ?

Le sanctuaire de Dougga.

Bien avant la construction de l'*aedes Saturni* de 36-37 ap. J.-C., il y avait à *Thugga*, important centre indigène qui avait subi une forte influence punique, ou plus exactement en dehors de l'agglomération, un sanctuaire à Ba'al, installé

1. Cf. les scènes de sacrifice (fig. 133-134; 135-136); sur la stèle 133-134, le prêtre sacrifie *velato capite*, conformément à l'usage romain. Les vêtements des prêtres sont romains, les autels sont décorés à la manière romaine (ms. figs.).

2. Deux stèles du 5e niveau sont inscrites : l'une en punique (*C.I.S.*, 3347), l'autre en latin (P. Cintas, art. cit., fig. 64). Toutes les stèles du 4e niveau qui étaient gravées, l'étaient en punique : P. Cintas, art. cit., p. 36 et s.

3. Sur ces stèles, déposées au Musée du Bardo (A. Merlin, *Catal. Musée Alaoui*, 2e suppl., p. 108, D, 1312), cf. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 259-263. Sur l'inscription de Ba'alsillek, cf. R. Dussaud, « Inscription néopunique de Bir-Tlelsa relatant la construction et la consécration d'un autel, *B.A.C.*, 1914, p. 618-620; « Note additionnelle sur l'inscription néo-punique de Bir-Tlelsa », *ibid.*, 1917, p. 165-167.

sur une plate-forme rocheuse d'où l'on domine les trois vallées du Bagradas, du Khalled et de la Siliana, et d'où l'on distingue à la fois le *Mons Zeugitanus* et les deux pointes du Bou-Kourneïn. A l'extrême fin du IIe siècle ap. J.-C., on y édifia un grand temple en l'honneur de Saturne. Mais ce temple ne fit que remplacer un sanctuaire primitif dédié à Ba'al-Ḥammon. Les fouilles du docteur Carton en 1893 permirent la découverte d'environ 200 stèles, soit remployées dans les murs du temple romain, soit gisant dans le sol de l'*area*[1]. De nouvelles recherches dirigées en 1927 par MM. L. Poinssot et R. Lantier mirent au jour une *favissa* aménagée dans l'angle Nord-Est de la cour et dans cette *favissa* 149 stèles provenant du sanctuaire antérieur[2]. Enfin les fouilles récentes de M. Cl. Poinssot ont encore livré de nouveaux ex-voto[3]. En même temps étaient recueillis aux abords du monument des vases cinéraires en grand nombre (plus de 300 en 1893) et, dans la *favissa* de la cour, des tables à godets, destinées à recevoir les offrandes non sanglantes, par exemple les prémices des récoltes. L'examen des stèles — de types très différents[4] — montre que si la plupart sont du Ier et du IIe siècle ap. J.-C., certaines, plus anciennes, remontent aux IIe-Ier siècles avant notre ère.

Alors qu'à Sousse le sanctuaire à ciel ouvert de Ba'al-Ḥammon a disparu après une légère romanisation, sans donner lieu à une construction monumentale en l'honneur de Saturne, à Dougga on passe donc sans discontinuité du tophet au temple à portiques et du Ba'al punique au Saturne romain.

Sans doute faudrait-il citer aussi les sanctuaires de *Thuburbo Maius*, du *Vicus Maracitanus*, de *Thuburnica*[5], qui, antérieurs à l'occupation romaine, ont été utilisés dans les trois premiers siècles de notre ère ; mais nous ignorons presque tout de la première phase de leur histoire. A Mactar, c'est la seconde phase qui nous échappe[6].

Transportons-nous plus loin vers l'Ouest.

Les ex-voto d'Hippone.

A Hippone, l'antique *Hippo Regius*, vieux comptoir phénicien qui devint ville royale des princes numides jusqu'à la conquête romaine de 46 av. J.-C., des travaux effectués au XIXe siècle sur la colline, où se dresse l'actuelle basilique de Saint-Augustin, ont permis de découvrir les vestiges d'un édifice dans lequel on a quelques raisons de reconnaître un temple de Ba'al-Saturne[7]. Ce temple construit a-t-il succédé à un tophet ? Il est impossible de le dire. Du moins la présence — ou plutôt la survie parmi un abondant matériel détruit ou disséminé — d'une

1. Dr L. Carton et Denis, *Bull. d'Oran*, XIII, 1893, p. 63 et s. (bref compte rendu des fouilles); Dr Carton, « Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga », *Nouv. Arch. Miss. Scient.*, VII, 1897, p. 367-474. Voir aussi le résumé par S. Gsell dans sa Chron. Arch. Afr., *M.E.F.R.*, XVIII, 1898, p. 112 et s.

2. R. Lantier, « Les stèles découvertes dans une favissa du temple de Saturne à Dougga (Tunisie) », *B.A.C.*, 1942, p. 224-240.

3. Voir, en attendant une publication plus complète, Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis, 1958, pl. XIX.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 210.

5. Sur le temple de Ba'al-Saturne et de Tanit-Caelestis à *Thuburbo Maius*, qui remonte sans doute au IIe siècle av. J.-C. et qui fut rebâti au IIe siècle ap. J.-C., voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 113-115. Sur le temple du *vicus Maracitanus* (Ksar-Toual-Zammeul), qui daterait de la fin du IIe siècle av. J.-C. et qui fut peut-être utilisé sans discontinuité jusqu'à la fin du IIIe siècle, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 229. Sur *Thuburnica*, voir *ibid.*, I, p. 246.

6. Sur le tophet et le culte de Ba'al-Ḥammon à Mactar, cf. G.-Ch. Picard, *Civitas Mactaritana*, p. 42 et s. Sur le culte de Saturne à Mactar, cf. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 242, nos 1-2.

7. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 431-434 et fig. 8.

stèle d'époque punique[1] permet-elle d'affirmer la réalité du culte de Ba'al-Ḥammon au temps de la domination carthaginoise. D'autres ex-voto, épigraphes ou non, souvent accompagnés de vases remplis d'ossements d'animaux incinérés, et presque tous retrouvés autour du temple, sur les flancs ou au pied de la colline, appartiennent à la période comprise entre la chute de Carthage et la conquête romaine[2]. Et ils sont eux-mêmes suivis d'un important lot de stèles — on en a répertorié 73, mais un certain nombre a dû disparaître au XIXe siècle et au début du XXe siècle[3] — formant une série continue du Ier siècle av. jusqu'au IIIe siècle ap. J.-C.

Moins privilégié qu'à Dougga, on ne peut pas ici retracer le passage du téménos à ciel ouvert de Ba'al au temple bâti de Saturne. La succession des ex-voto permet de la supposer; en tout cas d'affirmer la continuité du culte.

Le sanctuaire d'El-Hofra à Cirta.

A *Cirta* (l'actuelle Constantine), des fouilles récentes ont amené la découverte d'un sanctuaire de Ba'al-Ḥammon sur le coteau d'El-Hofra, au flanc de la colline qui domine l'Ampsaga[4]. Comme à Sousse et à Dougga, le sanctuaire d'El-Hofra fut d'abord un tophet, dont la *favissa* abrita des stèles votives en grand nombre au moment où le premier sanctuaire céda la place à un édifice construit : aux 130 ex-voto recueillis en 1875 sont venus s'en ajouter 12 en 1905-1912, puis en 1950, 700 nouveaux documents, les uns entiers, les autres à l'état de fragments. Beaucoup sont anépigraphes. Mais 281 d'entre eux portent des inscriptions puniques ou néo-puniques, la plupart en l'honneur de Ba'al-Ḥammon seul ou de Ba'al-Ḥammon et Tanit ou de Ba'al Addir ou même d'autres divinités[5]; mêlées à celles-ci, se trouvaient dans la *favissa* 17 stèles à inscriptions grecques, dont plusieurs dédicaces à Kronos[6]; à quoi il faut ajouter sept textes latins où le nom de Saturne figure quatre fois[7]. Parmi les dédicaces puniques, douze sont datées de 162 av. J.-C. (règne de Massinissa) à 127 av. J.-C. (règne de Micipsa)[8]. Mais plusieurs stèles sont certainement plus anciennes. Par leur décoration, neuf au moins appartiennent au IIIe siècle av. J.-C.[9]. Et l'examen de la verrerie émaillée multicolore trouvée à Constantine à l'occasion de fouilles[10] confirme l'existence au IIIe siècle avant notre ère d'un sanctuaire à Ba'al-Ḥammon, installé sur le coteau d'El-Hofra. Des Grecs — ou du moins des étrangers parlant grec — fréquentèrent ce tophet aux IIe-Ier siècles, puisqu'ils identifièrent Ba'al-Ḥammon à Kronos[11]. Tandis que des marchands italiens, constitués en colonie dans la ville dès le IIe siècle le tenaient quant à eux pour Saturne, avant même que les Romains, devenus les maîtres du pays à partir de Thapsus (46 av. J.-C.), vinssent au même endroit vénérer le vieux dieu africain déjà romanisé au moins jusqu'au début du IIe siècle ap. J.-C.[1].

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 434, et n. 6.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 434-435, et n. 7.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 435-451; pl. XVII-XVIII.
4. Voir A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, 1955, avec la bibliographie des trouvailles antérieures à 1950. Voir aussi le C.R. par C. et G.-Ch. Picard dans *R.A.*, 1956, p. 196-199.
5. *Ouv. cit.*, p. 12-165.
6. *Ouv. cit.*, p. 167-176.
7. *Ouv. cit.*, p. 176-178, en particulier les nos 1, 4, 5, 7.
8. *Ouv. cit.*, nos 56 à 64; Costa 69, 98, 111.
9. *Ouv. cit.*, pl. XIX, A et C; XXI, A, B, C, D; XXIII, A, B; XXIV, C.
10. G. Doublet et P. Gauckler, *Le Musée de Constantine*, Musées et Coll. Arch. Alg. et Tun., 1893, p. 70, 112, pl. XIII; A. Berthier et R. Charlier, *ouv. cit.*, p. 232-234.
11. A. Berthier et R. Charlier, *ouv. cit.*, p. 168, no 3; 170, nos 4 et 5; 171, no 6. Le no 7 (p. 171) est particulièrement curieux : c'est la dédicace en grec d'un Romain.

Ainsi à *Cirta*, comme à Carthage et ailleurs dans les provinces d'Afrique[2], Saturne a pris, semble-t-il, sans heurt ni retard, la place de Ba'al-Ḥammon. Il est impossible, dans l'état actuel des recherches archéologiques, d'affirmer que cette substitution s'est opérée vite et partout. Du moins n'est-il pas indifférent de pouvoir montrer qu'elle a pu se faire. Et même qu'elle s'est faite aussi bien dans les régions demeurées indépendantes, mais déjà soumises à l'influence de Rome, comme ce fut le cas à *Cirta*, que dans la *provincia Africa*. L'exemple de *Cirta* nous montre qu'entre 146 et 46, dans ce siècle de l'histoire africaine naguère encore considéré comme « obscur », il s'est développé, parallèlement à l'œuvre politique et économique accomplie par les colons et les marchands, dont le regretté L. Teutsch a récemment démontré l'importance réelle[3], une activité religieuse qui, par ses manifestations et ses tendances assimilatrices, annonce les grandes transformations de l'époque romaine impériale.

Lorsque J. Toutain rédigeait en 1894 son étude sur le culte de Saturne, il affirmait déjà que Saturne, identifié au Ba'al punique, l'avait remplacé dans les croyances et dans le culte; mais il ne pouvait en donner aucune preuve archéologique[4]. Il est maintenant — on l'a vu — possible de le faire avec précision.

Mais cela pose un problème qu'il faudra tenter de résoudre : *comment* pareille substitution a-t-elle pu se faire ? Quand on connaît les caractères si différents, si opposés même des religions punique et romaine, l'une déshumanisée, savante, riche en symboles, somme toute essentiellement orientale, l'autre à la fois impersonnelle et humanisée, ritualiste et simple, au total assez pratique[5], le problème prend une acuité singulière. Essayer de le résoudre fera peut-être apparaître en meilleure lumière quelques points encore obscurs de l'une et de l'autre. On comprendra mieux par la même occasion la nature du Saturne « punico-romain », qui a été vénéré en Afrique depuis l'installation des Romains jusqu'au siècle des Antonins, début de son apogée.

1. Cf. les monnaies trouvées au cours des fouilles d'El-Hofra : de Claude à Trajan. A. Berthier et R. Charlier, *ouv. cit.*, p. 229-230.
2. On pourrait citer d'autres exemples : à Tiddis, près de Constantine; à *Caesarea* (Cherchel), capitale de la Maurétanie; à *Portus Magnus* (Saint-Leu) dans l'Oranais, on verrait une pareille continuité du culte, mais cette fois à travers les périodes berbère et romaine de leur histoire. Le problème est donc un peu différent; il sera examiné plus bas, p. 77 et s.
3. L. Teutsch, *Das Städtewesen in Nordafrika in der Zeit von C. Gracchus bis zum Tode des Kaisers Augustus*, Berlin, 1962.
4. *De Saturni dei cultu*, p. 60 et s. Il se fondait uniquement sur les fouilles du sanctuaire du Djebel Bou-Kournein, sanctuaire qu'il estimait antérieur à l'époque romaine à cause du nom de *Saturnus Balcaranensis*, mais où aucun document pré-romain n'a été retrouvé, cf. *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 111.
5. Sur la religion punique en général, voir S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, t. IV, p. 221 et s. et les remarques de G. Picard, dans *Karthago*, III, 1951-1952, p. 220. Sur la religion romaine et surtout sur le sentiment religieux des Romains, il faut maintenant tenir compte des aspects si nouveaux dégagés par R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954. Voir *infra*, p. 298 et s.

Les périodes de plus grande faveur

Entre la phase de formation de la « religion » du Saturne africain, héritier du Ba'al-Ḥammon punique, mais héritier infidèle qui transforme, en la romanisant, la religion du dieu carthaginois, entre cette phase que nous appellerons « punico-romaine » et d'autre part le IVe siècle, où le culte de Saturne subit ses premières défaites, le IIe et le IIIe siècles représentent la période d'apogée. C'est en tout cas la période pour laquelle les documents archéologiques et épigraphiques — à défaut de textes littéraires peu nombreux, mais non dénués d'intérêt — sont les plus abondants. Sans doute est-ce en partie parce que le IIe et le IIIe siècles correspondent aux époques de plus grande prospérité des provinces africaines, de fondation et de développement des colonies, d'importantes constructions édilitaires, résultats à la fois de la politique provinciale d'empereurs provinciaux et de l'évolution de la vie des africains eux-mêmes qui cueillent alors les fruits de la politique féconde des Julio-Claudiens et surtout des Flaviens[1]. Les IIe et IIIe siècles voient non seulement l'apogée des villes, où les ruraux affluent, attirés par les avantages d'une civilisation « urbaine » et dont la bourgeoisie, de plus en plus romanisée, se détourne peu à peu des traditions puniques[2], mais aussi le grand développement des campagnes habilement mises en cultures par une politique de sédentarisation et enrichies par une politique de l'eau, toutes deux poursuivies à travers le Ier et le IIe siècles[3]. Suffit-il de recourir à ces raisons économiques et sociales pour expliquer l'abondance des documents contemporains relatifs au culte de Saturne ? Certainement pas. Le développement religieux n'est pas tributaire du développement économique. D'ailleurs, les provinces romaines d'Afrique ont encore connu, après les difficultés intérieures et extérieures de la fin du IIIe siècle et du début du IVe, une nouvelle période de grande prospérité au IVe et plus particulièrement vers le milieu du siècle. Contrairement à une opinion encore très répandue, cette époque incluse dans ce qu'on continue d'appeler avec une nuance péjorative le « Bas-Empire » n'a pas été une époque de décadence pour l'Afrique ; l'archéologie[4] et les textes[5] s'accordent pour l'attester. Et on s'expliquerait mal

1. Sur la très grande importance de cette période dans l'histoire de l'Afrique romaine et surtout pour l'histoire de la romanisation, voir *infra*, p. 80. Pour les villes et l'évolution de leur statut, le livre récent et remarquable de L. Teutsch, *Das römische Städtewesen in Nordafrika*, Berlin, 1962 rend la question très actuelle, au moins jusqu'à Auguste. Mais les périodes julio-claudienne et flavienne sont tout aussi décisives.

2. M. Rostovtzeff, *Storia economica e sociale dell'imp. rom.*, p. 382 ; voir en outre G.-Ch. Picard, *La civilisation de l'Afr. Rom.*, Paris, 1959, p. 103 et s. Sur la bourgeoisie municipale et son éloignement des traditions puniques, voir de pertinentes remarques de G.-Ch. Picard, dans *Atti del III° Congr. Int. Epigr. gr. e lat.*, Roma, 1959, p. 268.

3. E. Albertini, *L'Afrique romaine*, 3e éd., 1955, p. 60.

4. Construction et restauration de monuments se sont multipliées au IVe siècle : cf. maintenant B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal conquest*, Cambridge Univ. Press, 1954. Pour les villes d'Afrique, le IVe siècle a été la période de la plus grande extension. C'est le cas en particulier de Djemila, dont les fouilles récentes montrent qu'au moment où la ville du IIe (fondation de la colonie par Nerva 96-98) et du IIIe siècle (quartier des Sévères) s'agrandissait du quartier chrétien du côté du sud, tous les autres quartiers de la ville, même ceux de l'extrême nord de la cité, étaient également habités : les restaurations de bâtiments publics et de maisons avec des matériaux de remploi, les trouvailles de monnaies et de céramique du IVe siècle le prouvent : cf. Y. Allais, « Note sur quelques tessons de Djémila », *Libyca*, V, 1957, p. 37-42.

5. En 350, l'auteur de l'*Expositio totius mundi et rerum* note que l'Afrique fournit, presque seule, l'huile nécessaire au monde romain (éd. G. Lumbroso, Rome, 1903, p. 81) : *paene ipsa (Africa) omnibus*

autrement les innombrables constructions d'édifices du culte chrétien[1]. Dès lors, la christianisation de l'Afrique n'ayant pas exclu — on le verra — la persistance du culte de Saturne au IVe siècle, on comprendrait mal l'absence totale de textes épigraphiques relatifs à des monuments de ce culte, si leur abondance était essentiellement fonction de la prospérité du pays. Malgré toutes les réserves qu'impose la prudence dans l'emploi de la méthode statistique en archéologie et en histoire religieuse, on peut admettre, en tenant compte du hasard des découvertes, qu'à la densité des documents datés du IIe et du IIIe siècles correspond l'apogée du culte de Saturne en Afrique. Tant en Afrique Proconsulaire qu'en Numidie et en Maurétanie, elle s'annonce au Ier siècle.

Pendant cette période, trois moments peuvent donc être distingués dans l'histoire de la religion de Saturne, qui correspondent à trois périodes d'intense activité religieuse dans la vie de l'Afrique romaine : de Nerva à Commode (les Antonins) — les Sévères — de Philippe à Aurélien. Mais pour comprendre cette grande époque du « règne de Saturne » avec ses caractères propres, il paraît indispensable de regarder d'abord celle qui l'a immédiatement précédée et préparée : les Ier siècles av. et ap. J.-C. jusqu'aux Flaviens.

Les premiers siècles av. et ap. J.-C. (de Jugurtha aux Flaviens).

Période difficile à cerner chronologiquement, étant données non seulement la discontinuité de son histoire, dont certains moments nous échappent presque complètement, faute de textes et de documents, mais aussi l'inégale progression de l'influence romaine dans un pays qui ne fut occupé par Rome que par étapes : la Numidie (*Africa Nova*) un siècle après l'Afrique du Nord-Est (*Africa Vetus*) ; la Maurétanie quatre vingt six ans après l'*Africa Nova*. Il est vrai que l'influence de Rome a pu précéder sa domination ; c'est le cas en Numidie avec les *negociatores* italiens installés à *Cirta* ; c'est le cas aussi en Maurétanie où la première inscription votive latine dédiée à Saturne l'a été sous le roi Ptolémée, dix ans avant la conquête romaine. C'est dire que l'action de Rome sur l'évolution du Saturne africain n'est pas liée uniquement aux événements politiques qui commandent l'histoire générale du pays.

On vient de parler d'évolution. A cet égard cette période est décisive ; c'est le moment où, à partir du Ba'al-Ḥammon punico-berbère, se transforme un dieu, s'élabore une autre personnalité divine qui porte un autre nom, le nom latin de *Saturnus*.

gentium usum olei praestat. Cf. aussi les témoignages de Symmaque, *Epist.*, IX, 55 et X, 55 et du *Cod. Theod.* XIV, 15, 3 (*ad senatum*, 15 avril 397) et surtout un passage du *De ordine* (I, 3, 6) de s. Augustin qui atteste à la fin du IVe siècle la richesse de l'Afrique, du moins en oliviers : E. Albertini « Un témoignage de saint Augustin sur la prospérité relative de l'Afrique au IVe siècle », dans *Mél. P. Thomas*, 1930, p. 1-5. Sur ce sujet, voir C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, 1955, p. 149-150.

1. Un *corpus* des monuments chrétiens d'Afrique serait hautement souhaitable. Les listes établies pour la Tunisie par P. Gauckler, *Les basiliques chrétiennes de Tunisie*, Paris, 1913, et pour l'Algérie par S. Gsell, *Les mon. ant. de l'Alg.*, II, 1901, p. 113 et s. sont rendues très incomplètes par les nombreuses découvertes effectuées depuis ces publications. Voir, en attendant, les rapports parus dans les Actes des différents Congrès d'Archéologie chrétienne et les comptes rendus de fouilles, pour se rendre compte de l'ampleur de l'implantation chrétienne en Afrique du Nord.

Il est donc essentiel d'examiner la carte de dispersion du culte et d'essayer de définir ses particularités pendant ces deux siècles, déterminants pour son avenir.

Africa et Africa Nova.

Commençons par la partie orientale de l'Afrique, celle qui fut la plus imprégnée d'influence punique, avant de subir la marque de Rome. Carthage détruite en 146 se trouve hors de cause ; on n'y sait rien du culte de Saturne-Caelestis avant le IIe siècle de notre ère.

Hadrumète.

A Hadrumète, où nous sommes mieux renseignés, le sanctuaire a survécu à la conquête romaine ; on n'a pas cessé — on l'a vu — de l'utiliser jusqu'au IIe siècle. Mais plusieurs changements importants sont intervenus au Ier siècle ap. J.-C. ; ils sont perceptibles grâce aux stèles et aux vases accumulés dans le 5e niveau repéré par P. Cintas, et datables grâce à la position stratigraphique de ce matériel, au milieu duquel une monnaie de Germanicus, frappée sous l'empereur Titus en 81, vint s'égarer, avant qu'un sol bétonné couvrît l'ensemble[1]. Dans l'économie générale du tophet, pas de modification. En revanche, on constate que les sacrifices humains ont complètement disparu, remplacés par des rites de substitution d'animaux : l'évolution avait commencé dès le IVe siècle av. J.-C., elle arrive à son terme au Ier siècle après ; la décision de Tibère d'interdire les sacrifices humains n'a donc fait que consacrer un état de fait au moins local (il n'en était pas ainsi partout), ou tout au plus accélérer une transformation en cours. D'autre part on observe une romanisation des cérémonies du culte : dans le décor des autels désormais ornés de guirlandes à la mode romaine, dans les vêtements des ministres maintenant habillés de la toge et de la tunique, dans les rites mêmes, puisque le prêtre sacrifie *velato capite* selon l'usage romain, dans les pratiques religieuses aussi, si le rangement des stèles en files serrées doit être interprété comme le résultat de sacrifices collectifs, dans la langue enfin, puisque le latin apparaît à côté du punique[2]. Il n'est pas jusqu'au style des ex-voto qui n'ait suivi de profonds changements ; non seulement les symboles puniques traditionnels et les symboles égyptiens ont ici totalement disparu (ce qui n'est pas le cas partout, on le verra), mais dans leur décor architectural et dans leur composition tout est devenu romain.

Il n'en est plus tout à fait de même, il est vrai, dès qu'on pénètre dans l'intérieur du pays. Dans la région d'Hadrumète, ont été fouillés deux lieux de culte, l'un à El-Kénissia par le docteur Carton, qui y a reconnu un sanctuaire de Tanit-Caelestis pour l'essentiel de la fin du Ier siècle ap. J.-C.[3] ; l'autre à Sidi-el-Hani, plus humble, mais de la même date, semble-t-il[4]. Il est remarquable que, des deux côtés, tout le matériel est punique et néopunique. Tout au plus a-t-on retrouvé dans le second quelques lampes romaines et une monnaie de l'empereur Nerva.

Pourtant les mêmes lignes générales d'une sensible évolution se retrouvent dans les sites de l'*Africa* qui ont livré du matériel religieux de cette époque. Avec

1. Cf. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *R. Afr.*, XCI, 1947, p. 77 ; et maintenant L. Foucher, *Hadrumetum*, p. 33-57.
2. Sur ces observations, cf. P. Cintas, *l. l.* ; *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 255-257 et *supra*, p. 64.
3. Dr Carton, « Sanctuaire de Tanit à El-Kénissia », *Mém. Ac. Inscr.*, t. XII, 1908.
4. H. Gridel, « Notes sur un temple à Sidi-el-Hani », *Bull. Soc. Arch. Sousse*, no 17, 1925-1926, p. 74-80.

des nuances toutefois dans la relative rapidité de cette évolution. C'est ainsi qu'en dehors de Carthage et de Sousse, sites privilégiés, au point de vue qui nous occupe du moins, par la haute antiquité des vestiges découverts, quatre types de centres se laissent distinguer après examen comparé de leurs monuments et de leurs inscriptions. Ce sont :

— quelques centres où la dépunicisation paraît avoir été particulièrement rapide et la romanisation plus poussée ;
— d'autres centres — la majorité — où dépunicisation et romanisation ont avancé de pair, progressivement à travers le Ier siècle av. J.-C. et le Ier siècle de notre ère ;
— des sites au contraire où, sous une romanisation lente, tardive, transparaît nettement la marque indigène, mal punicisée ;
— enfin le groupe cirtéen, qui possède son originalité.

Les centres à évolution plus rapide et plus intense.

Les premiers se détachent sans difficulté : c'est *Thibaris* et *Thigibba-Bure* (Djebba) qui voisinent, *Thugga*, *Thuburnica* et à proximité, Bir-Derbal. On rappellera d'abord que c'est à *Thugga*, dès la fin du règne de Tibère, en 36-37, que fut construite la première *aedes Saturni*, par les soins d'un citoyen romain, patron du *pagus*, c'est-à-dire du groupe des citoyens installés dans ce vieux centre indigène.[1] Et l'on ne peut manquer d'observer que, dans l'état actuel de nos connaissances, c'est encore dans cette même région, pourtant soumise à une forte influence punique, à *Uchi Maius* (qui se trouve à 10 km au Sud de Dougga) que pour la première fois, sous le règne de Nerva, un *ordo decurionum* fit élever un temple en l'honneur de Saturne[2]. Enfin dans le centre rural de Bir-Derbal, tout proche de *Thuburnica*, il est remarquable que le petit sanctuaire de Saturne fouillé en 1916 ait toutes chances d'avoir été élevé au Ier siècle, vraisemblablement sous le règne de Vespasien[3]. Ce sont là les premières mentions épigraphiques datées qui signalent la substitution d'un sanctuaire bâti à l'*area* sacrée, simple plate-forme en plein-air, hérissée de stèles, qui restait jusqu'alors le type de sanctuaire courant depuis l'époque punique.

Si, d'autre part, on confronte les ex-voto qui furent déposés dans ces monuments, on doit constater qu'à côté d'indices — stylistiques, symboliques ou épigraphiques, telle la pratique des *duo nomina* — qui permettent de les rapporter au Ier siècle, ils présentent déjà des caractéristiques qui ailleurs, sur d'autres sites, les feraient dater du IIe siècle, par exemple l'enrichissement des symboles, le développement des scènes sacrificielles, liée à celui-ci la multiplication des représentations d'offrandes, l'extension enfin du décor végétal. En même temps nous voyons disparaître plus vite qu'ailleurs le signe de Tanit et le caducée, au moins

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 212-214, no 2.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 272, no 1.
3. Outre la facture des stèles et la présence d'une statue de déesse léontocéphale (à rapprocher de celles de Siagu et d'un petit monument de Tiddis), qui déjà orientent vers le Ier siècle, la découverte dans la fouille du sanctuaire de monnaies, toutes à l'effigie de Vespasien, permet d'attribuer à ce règne la construction de l'édifice : voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 287-288. A *Thuburnica*, le temple ne semble avoir été substitué à l'*area* que dans le courant du IIe siècle ; on notera que les stèles ont été retrouvées, alignées en rangs serrés, comme celles du 5e niveau, à Hadrumète, indice — a-t-on dit — de sacrifices collectifs : voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 274-277.

sous leur forme punique ; le premier s'est humanisé, le second est devenu « une sorte d'insigne sacré formé d'une tige surmontée d'entrelacs »[1]. Ce qui revient à dire que les ex-voto de ces centres, plus tôt que les autres dépunicisés, ne sont pas retournés à la simplicité du décor berbère. Bien au contraire, ils portent les marques d'une romanisation déjà très nette. Rome s'est tout de suite substitué à Carthage.

Comment expliquer ce phénomène ? On ne peut pas ne pas être frappé par le fait que les premiers temples construits et les ex-voto les plus évolués appartiennent précisément aux plus vieux centres de colonisation et donc d'influence romaine, que furent les « colonies marianistes ». On sait en effet qu'après les années de perplexité des conquérants face à leur acquisition de 146, puis l'échec de la tentative de colonisation gracquienne, et mis à part le rôle très localisé, mais non négligeable, des *negotiatores* italiens, la première entreprise efficace de colonisation romaine en Afrique fut celle de Marius, dont Leo Teutsch a récemment démontré la réalité, défini le caractère et précisé la portée[2]. Sans doute ne s'agit-il pas encore de véritables colonies régulières, mais seulement d'*oppida civium Romanorum* installés hors de la *provincia Africa*, en plein territoire numide, dans des régions d'intérêt à la fois agricole et stratégique. Les vétérans marianistes, qui s'établirent dans les centres de *Thibaris*, d'*Uchi Maius*, de *Thuburnica* et très probablement de *Thugga*, n'en vont pas moins jouer un rôle considérable, inaugurant là l'œuvre de romanisation de l'Afrique qui — par un curieux paradoxe — va s'exercer sur le territoire dépendant du roi de Numidie avant même de se déployer sur le pays conquis et dominé par Rome. N'est-ce pas un éclatant témoignage de leur influence que portent la construction dès le Ier siècle de l'*aedes Saturni* de *Thugga*, du *templum* d'*Uchi Maius*, du sanctuaire de Bir-Derbal, voisin de *Thuburnica* et avec elle l'érection d'ex-voto dont le décor et les inscriptions nous montrent que la substitution de Saturne à Ba'al s'est faite ici avec la marque de Rome ? Leur influence ne fut peut-être pas la seule.

Les vétérans de Marius furent-ils dans leurs *pagi* précédés, accompagnés, ou suivis par des *negotiatores*, venus surtout de Grande-Grèce, ici comme dans les pays d'Orient[3] ? Il faut remarquer en tout cas :

— qu'à *Thugga* le donateur de l'*aedes Saturni*, patron du *pagus* s'appelle L. Postumus Chius[4] ;

— qu'à *Uchi Maius* le donateur du *templum* se nomme Q. Urvinius Callistus[5] ;

— qu'à *Thuburnica*, cinq des stèles trouvées dans le sanctuaire portent une inscription grecque[6].

1. Voir C.-G. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s. coll. pun., p. 258.
2. L. Teutsch, *Das römische Städtewesen in Nordafrika*, Berlin, 1962, livre remarquable, auquel il faut renvoyer pour toutes les questions que soulève le statut municipal des cités africaines jusqu'au règne d'Auguste.
3. Comme l'a montré J. Hatzfeld, *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique*, Paris, 1919.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 212-214, nº 2.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 272, nº 1.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 277-278, nºs 1 à 5.

L. Teutsch a insisté avec raison sur ces cinq inscriptions grecques de *Thuburnica*[1], dont les dédicants ou leurs ancêtres, venus sans doute de Grande-Grèce — l'un d'eux ne s'appelle-t-il pas T. CΑΛΛΟΥCΤΙΟC ? — ont dû s'installer, ici comme à *Cirta* et à *Sicca*, au temps des royaumes indigènes. La date de ces ex-voto ne peut pas être établie avec certitude ; du moins peut-on aller plus loin que le jeune et regretté savant allemand en les rapprochant non seulement des inscriptions grecques de *Cirta*, et en particulier de celles du sanctuaire punique d'El-Hofra, mais aussi d'une stèle à inscription grecque de *Thugga*, qui porte la formule ΑΓΑΘΗ ΗΜΕ[ΡΑ][2], et des deux premières dédicaces de temples dont les donateurs portent — ce n'est peut-être pas un hasard — des *cognomina* grecs. Il apparaît donc possible et même probable que les membres des communautés grecques, installées dans certains centres du royaume de Numidie, ont joué un rôle non négligeable d'intermédiaire, de liant, entre les populations indigènes plus ou moins punicisées dans leur genre de vie et leurs croyances et d'autre part les premiers colons romains. D'autres constatations relatives au culte lui-même et à certain symbole viendront d'ailleurs confirmer cette hypothèse[3].

Les centres à évolution progressive.

A côté de ces quelques centres, tous situés sur le territoire de l'ancien royaume numide, où la romanisation du culte fut particulièrement rapide, il en est beaucoup d'autres — de loin la majorité — où la dépunicisation et la romanisation paraissent avoir évolué beaucoup plus lentement, à travers tout le Ier siècle av. et le Ier siècle ap. J.-C.

C'est le cas, entre autres, de *Mactar*, d'*Althiburos* (Medeina), de *Thala*, d'Henchir-es-Srira, de *Thuburbo Maius* (Hr-Kasbat), de *Thubursicum Numidarum* (Khamissa), de *Calama* (Guelma) et sa voisine *Thabarbusis* (Aïn-Nechma), de la *civitas Popthensis* (Ksiba) et de *Thibilis* (Announa), *pagus* qui administrativement dépend de *Cirta*, mais qui, au point de vue religieux, par le style de ses ex-voto notamment, se révèle beaucoup plus proche de Guelma et d'Aïn-Nechma que de Constantine. C'est aussi, dans une certaine mesure, le cas d'*Hippo Regius* (Hippone), dont le sanctuaire — autant qu'on puisse en juger après les destructions du XIXe siècle — et les stèles ont suivi une évolution très progressive au cours des deux siècles envisagés.

Nulle part on ne décèle de « construction » de temple proprement dit. Le culte continue de se pratiquer sur de simples *areae* à ciel ouvert, entourées d'une enceinte plus ou moins rudimentaire, à la façon punique. En quelques endroits pourtant, à *Thuburbo Maius* et à *Thinissut* (Bir-bou-Rekka) en particulier, des temples ont été aménagés au Ier siècle av. J.-C. ou au début de notre ère, mais ces aménagements n'ont pas dépassé les proportions d'un simple enclos plus ou moins encombré de chapelles, comme l'a récemment démontré M. A. Lézine pour le curieux temple de *Thinissut*[4]. Dans tous ces sites, c'est seulement au IIe siècle que s'élèveront des temples « à la romaine ».

1. *Ouv. cit.*, p. 15-16.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 217, nº 8.
3. Voir *infra*, p. 397.
4. A. Lézine, « Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage », *Cah. de Tun.*, 1959, p. 247-261, dont l'étude n'a pas pu être utilisée lors de la rédaction de *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 97-99.

Quant aux ex-voto, ils restent au Ier siècle av. J.-C., même après Thapsus et la main-mise romaine sur la Numidie qui devient l'*Africa Nova* (46 av. J.-C.), très voisins des ex-voto néopuniques portant des dédicaces à Baʿal-Ḥammon et à Tanit : ni leur forme, en général des plaques étroites à sommet pointu, ni leur décor, simplement gravé ou sculpté très grossièrement, pour représenter un croissant au sommet, un signe dit de Tanit, accompagné parfois d'un « caducée » ou d'une palme, quelquefois aussi un bélier, victime de substitution, n'ont varié. A partir du début de notre ère, en revanche, des changements interviennent, qui s'accentuent progressivement. Dans la forme des ex-voto, qui acquiert plus de fantaisie : quelques-uns sont rectangulaires, beaucoup sont arrondis au sommet[1]. Dans le décor qui, renouant avec la tradition des stèles puniques hellénisées du IVe et surtout du IIIe siècle av. J.-C., interrompue au IIe siècle avec la chute de Carthage[2], retrouve peu à peu et le cadre architectural qui donne au petit ex-voto une allure de façade de temple, et la division en registres superposés qui en fait une image du monde[3]. Dans les représentations enfin, où l'on voit les symboles se multiplier, les signes dit de Tanit s'anthropomorphiser de plus en plus, passant du « pantin désarticulé » et nu (stèle d'Hippone du Ier siècle av. J.-C.[4]) au personnage géométrique de plus en plus complètement vêtu (stèles de Ksiba, d'Hippone, d'Aïn-Nechma, de Khamissa du Ier siècle ap. J.-C.[5]). Les représentations d'offrandes et de victimes prennent une importance accrue. Les inscriptions mêmes traduisent la romanisation des fidèles et l'évolution du culte à travers la disparition progressive des noms puniques ou berbères et l'enrichissement des formules.

Certes le style reste très souvent primitiviste : les personnages gardent jusqu'à la fin du Ier siècle des traits stylisés, des vêtements peu romains, une attitude hiératique qu'accuse la représentation latérale des pieds. L'évolution générale n'en est pas moins évidente et sensible la marque de Rome.

Les documents les montrent, aussi nettes que dans les « colonies » marianistes, seulement plus lentement affirmées. Pour expliquer ce retard, il suffit sans doute, instruits par l'expérience précédente, de se pencher sur le statut des cités. C'est pour constater que toutes sont de vieux centres indigènes plus ou moins fortement punicisés qui, avec la conquête, sont devenus de simples *civitates* ou des *oppida*, rien de plus. C'est le cas de Mactar, simple *civitas Mactaritana* jusqu'à son accession au statut colonial vers 180[6], de Medeina qui ne porte d'autre nom qu'*Althiburos* jusque vers 128, quand la cité devint municipe[7], de Thala que Salluste désigne comme *oppidum*[8] et Tacite *praesidium militare*

Ces pages consacrées au temple de *Thinissut* se trouvent peut-être en partie périmées. Voir toutefois les vives critiques de G. PICARD, *R.A.*, 1964, p. 180-181, qui juge arbitraire la reconstitution de l'évolution du sanctuaire, vue par A. Lézine. Pour *Thuburbo Maius*, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 113-115. Sur ces temples voir aussi *infra*, p. 275, IIe partie, chap. Ier.

1. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.* I, p. 372, pl. A (Khamissa) ; pl. XV, fig. 1, 2, 3 (Aïn-Nechma) ; pl. XVI, fig. 1-4 (Ksiba) ; pl. XVII, fig. 2-5 (Hippone).
2. *Supra*, p. 63.
3. Sur ces questions, cf. *supra*, p. 36.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, fig. 2 et p. 437, nº 4.
5. Voir ci-dessus, n. 1.
6. Cf. G.-Ch. PICARD, *Civitas Mactaritana*, dans *Karthago*, VIII, 1957.
7. *Municipium Aelium Hadrianum Augustum* : *C.I.L.*, VIII, 1825 ; P. GAUCKLER, *B.A.C.*, 1897, p. 420, nº 169 ; A. MERLIN, *C.R.A.I.*, 1912, p. 420 et s.
8. Sall., *Bell. Iug.*, 75.

sous Tibère[1]. Pour Henchir-es-Srira nous ignorons jusqu'à son nom antique. Mais c'est le cas aussi de *Thuburbo Maius* (Hr-Kasbat), dont L. Teutsch a montré qu'Octavien n'y avait envoyé aucune colonie de vétérans et qu'il n'avait donné à cette *civitas* que le statut de municipe[2]. *Thubursicum Numidarum*, d'abord *oppidum*, devint *civitas* au Ier siècle et le resta jusqu'à Trajan[3]. *Calama* (Guelma) fut simple *civitas* jusqu'au IIe siècle[4]. Et Aïn-Nechma, dont on connaît depuis peu le nom ancien (*Thabarbusis*) l'était encore, semble-t-il, au IVe siècle[5]. Quant à Ksiba, cette bourgade agricole n'est connue que sous le nom de *civitas Popthensis*[6] ; et *Thibilis* est, on l'a vu, un *pagus* dépendant de la confédération cirtéenne[7]. Hippone constitue un cas particulier ; vieux comptoir phénicien, devenu ville royale (*Hippo Regius*) au temps des royaumes indigènes entre 146 et 46, elle fut promue municipe latin par Auguste[8] et n'obtint que plus tard le statut colonial. Il est remarquable qu'en dépit de son brillant passé, son évolution religieuse ait suivi la même courbe que celle des autres centres de l'intérieur.

Ainsi aucune colonie romaine parmi les cités du Ier siècle, aucune *deductio* importante de citoyens — sauf peut-être à *Thibilis* — susceptibles d'apporter un influx nouveau à une population indigène, dont le genre de vie et les croyances ont pourtant évolué, mais lentement et sous l'action diffuse de la nouvelle civilisation introduite par Rome.

Les centres d'évolution lente et tardive.

L'évolution apparaît encore plus lente et la romanisation plus tardive dans des centres comme le Djebel Djelloud, Aïn-Tebernok, Zaghouan, ou Aïn-Battaria.

Nulle part les fouilleurs n'ont retrouvé trace d'un sanctuaire, à plus forte raison d'un temple construit, pas le moindre soubassement, aucun reste d'enclos, aucun autel[9]. On a bien l'impression qu'il n'y avait là que des *areae* sacrées à ciel ouvert, dans lesquelles étaient fichées des stèles.

Quant à celles-ci, elles appartiennent dans tous ces sites au type d'ex-voto le plus rudimentaire : de forme allongée et pointue, comme étaient les stèles puniques, parfois aussi grossièrement rectangulaires ou à sommet arrondi, parfois même des pierres à peine équarries, les stèles découvertes dans les sanctuaires mentionnés ci-dessus sont en général d'une extrême pauvreté décorative et symbolique. Non seulement il n'y a pas de vrai cadre architectural, mais les symboles, gravés d'une manière souvent très primitive et toujours stylisés,

1. Tac., *Ann.*, III, 21.
2. L. TEUTSCH, *ouv. cit.*, p. 168 et s. qui montre la confusion faite entre *Thuburbo Maius* et *Thuburbo Minus*, source de toutes les erreurs.
3. *Oppidum* dans Tac., *Ann.*, IV, 24, 1, à l'époque de la révolte de Tacfarinas. Pour la bibliographie du problème soulevé par ce texte, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 365, n. 2. La ville était *civitas* en 100 ap. J.-C. (*I.L. Alg.*, I, 1244).
4. La première inscription qui la désigne comme municipe est de peu postérieure à la mort de Trajan : *I.L. Alg.*, I, 285.
5. *I.L. Alg.*, I, 469 (où l'on peut lire Thabar [...] à la l. 2, d'après S. LANCEL, *Libyca*, VI, 1958, p. 143) et 472.
6. *I.L. Alg.*, I, 1109.
7. Municipe peut-être seulement sous Dioclétien : *C.I.L.*, 22276.
8. Sur le statut municipal d'*Hippo Regius*, voir maintenant L. TEUTSCH, *ouv. cit.*, p. 163 et s.
9. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 26-31 (Dj-Djelloud) ; 93-96 (Aïn-Tebernok) ; 106-108 (Zaghouan) ; 247-254 et pl. IX, fig. 1-3 (Aïn-Battaria).

Marcel LEGLAY.

se réduisent à peu de chose : un croissant ou un disque, seuls ou flanqués d'astres, un « signe de Tanit », une ou deux palmes, une couronne; c'est tout. Il arrive même, à Aïn-Battaria[1] que la stèle porte pour toute ornementation, une simple petite niche; mal taillée, presque informe, c'est le monument votif le plus rudimentaire qu'on puisse imaginer.

Et pourtant dans ces quatre séries d'humbles monuments, il est possible de déceler une évolution jalonnée par l'intrusion d'éléments romains. En même temps qu'apparaissent les *tria nomina* dans les inscriptions votives, on voit se constituer l'amorce d'un cadre architectural sous la forme soit d'un triangle gravé, voire mouluré, ou creusé en niche dans la partie supérieure de la stèle[2], soit d'une niche cintrée[3], soit encore de deux palmes, inclinées pour former une voûte[4]. Si Saturne n'est guère représenté sous forme humaine[5], en revanche le « signe de Tanit » tend à s'anthropomorphiser; bien pauvrement certes, mais tout de même il s'est transformé à Aïn-Tebernok en un triangle surmonté d'une tête barbue et de deux bras levés[6]; et à Aïn-Battaria, comme à Zaghouan, le dédicant est représenté quelquefois par une tête, voire même en personne, dans ce cas presque toujours nu[7]. Quant au relief, il ne fait que de timides apparitions et il reste, bien sûr, au stade du relief plat, obtenu par évidement[8].

A côté de ces marques, tardives et atténuées, de l'influence romaine, on ne manquera pas d'observer qu'une stèle du Djebel-Djelloud[9], du type le plus évolué — dans son fronton est gravé un triangle; et son dédicant porte les *tria nomina* — se trouve néanmoins ornée d'un croissant aux pointes descendantes, c'est-à-dire d'un symbole qu'on ne rencontre en général que sur les stèles de l'époque punique, antérieures à la chute de Carthage. Ailleurs, à Aïn-Tebernok[10] sur un ex-voto déjà évolué également, puisque le « signe de Tanit » a la forme d'un cône surmonté d'une tête barbue et muni de deux bras levés, le dédicant porte un nom punique, alors que celui de son père est de consonnance berbère.

Ainsi, tandis que les habitudes puniques restent très vivaces, l'influence romaine ne manque pas de se faire sentir, mais ici très lentement et avec un retard accusé.

C'est que les quatre centres mis en question — bien que tous situés dans l'*Africa vetus*, à peu de distance de Carthage et d'Utique — sont au Ier siècle des centres spécifiquement ruraux, peuplés d'humbles ouvriers agricoles, appartenant d'ailleurs peut-être à des domaines impériaux, mais ceci est une autre question[11]. *Tubernuc*, *Ziqua* et *Biia* sont devenus plus tard des villes, chefs-

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 254, nº 31.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 27, nº 2 (Djebel Djelloud); p. 96, nos 8, 10-12 (Aïn-Tebernok); p. 248 et s., nos 4, 6, 15-18, 20 (Aïn-Battaria).
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 95-96, nos 5, 9 (Aïn-Tebernok).
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 27, nº 3 (Dj-Djelloud).
5. Sauf deux fois à Zaghouan; *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 106, nos 1, 2.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 95, nos 5-7.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 250-251, nos 10-13 (Aïn-Battaria); p. 107 et s., nos 13-17 (Zaghouan). Seul le nº 17 montre le dédicant vêtu d'une robe longue, très simple.
8. Par exemple à Aïn-Tebernok : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 95, nº 6.
9. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 27, nº 2.
10. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 95, nº 6, inscrit : *Imilcho Nisazru f(ilius)*.
11. Voir *infra*, p. 403.

lieux de régions agricoles. Le culte qu'aux Iers siècles av. et ap. J.-C. on y rendait à Saturne, protecteur des moissons, était celui de paysans, attachés à leurs traditions et peu perméables aux innovations, malgré leur voisinage de la capitale romaine.

Le groupe cirtéen.

Bien différent se détache à l'autre bout de la province d'*Africa*, à son extrêmité occidentale, le groupe cirtéen, c'est-à-dire autour de *Cirta* (Constantine), *Rusicade* (Philippeville), *Milev* (Mila) et *Chullu* (Collo), avec les *castella* qui entourent *Cirta* : le *castellum Tidditanorum* (Le Kheneg) et *Tigisis* (Aïn-el-Bordj)[1]. On a là affaire à des monuments qui offrent une remarquable homogénéité dans leur rassemblement et un non moins remarquable parallélisme dans leur évolution.

A considérer les deux sanctuaires d'El-Hofra à Constantine et de Tiddis[2], avec le matériel qu'a livré leur fouille, il est frappant de constater que des deux côtés, à travers une histoire d'une parfaite continuité[3], des transformations importantes sont intervenues dans le courant du Ier siècle ap. J.-C[4]. Elles sont marquées notamment par l'enlèvement, suivi du dépôt dans la *favissa* des sanctuaires, de tout le matériel cultuel appartenant à l'époque antérieure (stèles, petits autels votifs, poteries), puis peu après par l'aménagement d'un nouveau temple, romain cette fois.

Comme on peut s'y attendre, on retrouve les mêmes phases d'évolution dans les ex-voto. Comme sur les autres sites, on assiste au passage de la gravure à la sculpture plate, au développement du cadre architectural, à l'anthropomorphisation progressive du « signe de Tanit », à l'enrichissement du décor symbolique[5]. Seule change ici la date où s'effectue le premier clivage. C'est dans la deuxième moitié du Ier siècle av. J.-C. que s'amorcent en effet les transformations qui vont ensuite suivre un cours plus ou moins rapide jusqu'à la fin du Ier siècle ap. J.-C. : notamment avec l'apparition du latin qui nomme tout de suite comme dédicant un citoyen romain aux *tria nomina*, et avec l'introduction d'un curieux symbole, l'échelle, qu'on ne retrouve qu'en très peu d'endroits[6] et dont l'origine, on le verra[7], paraît liée à l'événement qui, à mes yeux, fut déterminant pour l'évolution du culte de Saturne dans le groupe cirtéen : l'installation des *Sittiani*.

On sait qu'en 46 av. J.-C. à la suite des opérations militaires menées contre

1. *Sat. Afr. Mon.*, II. De *Chullu* (Collo), la quatrième ville de la confédération cirtéenne et des autres *castella* de la région, les stèles connues et répertoriées sont d'une époque plus récente.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine; Le Kheneg. Celui de Mila est certainement plus récent et sans doute de l'époque de la statue colossale de Saturne (*Sat. Afr. Mon.*, II, Mila, nº 1); toutefois la découverte dans son voisinage immédiat et autour de la statue même de stèles datables du Ier siècle av. et du Ier siècle ap. J.-C. laisse présager l'existence d'un lieu de culte plus ancien sous le temple romain.
3. Assurée à Cirta entre l'époque punique et l'époque romaine par des étrangers parlant, les uns grec (cf. A. Berthier et R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, p. 167 et s.) et les autres romains (*Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine, nos 5, 6, 8 : documents antérieurs à 46 av. J.-C.).
4. Presque tout le matériel, et en particulier les monnaies, découvert autour de la *favissa* du temple d'El-Hofra, date du Ier siècle ap. J.-C. : Berthier, Charlier, *ouv. cit.*, p. 230. A Tiddis, deux des petits autels votifs retrouvés dans le sous-sol de la salle rectangulaire sont datables du milieu du Ier siècle av. J.-C. et du début du Ier ap. J.-C. (*Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg, note).
5. Cette évolution peut être suivie d'une manière particulièrement aisée sur les stèles de Tiddis : voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Tiddis et pl. XX, fig. 1 (stèle néopunique) à 6 (stèle de la fin du Ier s. ap. J.-C.).
6. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg, nº 1 et pl. XX, fig. 2.
7. *Infra*, p. 398.

les Pompéiens et leur allié Juba Ier de Numidie, l'ami de César, P. Sittius, descendant d'une famille campanienne de Nucérie, qui à la tête d'une armée, composée surtout au départ d'émigrants italiens, avait aidé César, reçut en patrimoine *Cirta* et sa région jusqu'à la mer, c'est-à-dire la Numidie du Nord[1]. Il y resta peu de temps; après la mort de César, Arabion, fils du roi Bocchus de Maurétanie, fit une incursion en Numidie, tua Sittius et établit son autorité sur son territoire[2], pour peu de temps lui aussi; en 41, il fut tué à son tour, et la Numidie du Nord rattachée à la province romaine d'Afrique[3]. P. Sittius avait pu néanmoins installer ses fidèles — les *Sittiani* — sur le territoire qui lui avait été confié, développer *Cirta* sa capitale et amorcer une véritable politique indigène, que poursuivirent après lui ses compatriotes immigrés et qu'un peu plus tard reprit Auguste. Trois faits illustrent cette politique. Le nombre extraordinaire de *Sittii* et de *C. Iulii* qui, dans cette portion de l'Afrique[4] attestent d'importantes promotions d'indigènes à la citoyenneté romaine. Le statut municipal de *Cirta* et des villes voisines, *Chullu*, *Rusicade* et *Milev*, qui bénéficia dès cette époque des privilèges attachés au titre de colonie latine, puis de colonie romaine[5]. Enfin la « conversion » des *Sittiani*, peut-être de Sittius lui-même, aux cultes nationaux, que sous-entend l'inscription cirtéenne d'un *sacerdos Caelestis Sittian(a)e*[6]; non que le culte de Caelestis ait été introduit à *Cirta* par P. Sittius, comme paraît le croire L. Teutsch[7] — la religion de Tanit y était pratiquée depuis le IIIe siècle au moins[8]. Mais le qualificatif qui accompagne ici Caelestis, c'est-à-dire Tanit romanisée, montre clairement que Sittius et les siens ont adopté le culte punico-berbère en faveur dans leur domaine, renforçant ainsi la liaison déjà établie entre la religion de Carthage et celle de Rome par les immigrés grecs et italiens de la période antérieure. Il en fut évidemment de même pour Ba'al-Ḥammon-Saturne. La politique religieuse de Sittius et des *Sittiani* peut seule rendre compte des particularités du groupe cirtéen. En même temps qu'elle projette quelque lumière sur un aspect jusqu'ici méconnu de la politique de César en Afrique. On savait qu'après sa lutte contre les Pompéiens et leurs alliés numides, il s'était abstenu de lourdes représailles. Des études récentes ont montré qu'il avait élevé à la cité romaine de nombreux indigènes, les mettant ainsi sur un pied d'égalité avec les immigrants italiens et les vétérans, qu'il avait introduit au profit des villes de statut municipal complet celui de la colonie, fidèle reflet de Rome, qu'il avait par là même sur le plan politique et social posé les fondements essentiels de la romanisation. Nous voyons maintenant que sur le plan religieux aussi il avait, par une habile et étroite fusion des cultes berbères et romains posé les bases de la romanisation la plus profonde

1. Voir en dernier lieu L. TEUTSCH, *ouv. cit.*, p. 65-77, avec toute la bibliographie antérieure.
2. Cf. S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, VIII, p. 184.
3. Cass. Dio, XLVIII, 22; S. GSELL, *ouv. cit.*, p. 192 et s.
4. Voir la précieuse liste et la carte établies par L. TEUTSCH, *ouv. cit.*, p. 64-65. On y reviendra *infra*, p. 397 et s.
5. Voir là-dessus la discussion et les conclusions de L. TEUTSCH, *ouv. cit.*, p. 65-77 et 176 et s.
6. *I.L. Alg.*, II, 807 : *P. Iulius P(ublii) f(ilius) Quir(ina tribu) Martialis Publianus, sacerdos Caelestis Sittian(a)e loci primi...*; à rapprocher de *I.L. Alg.*, II, 804 : *M. Baebius Palmianus, sacerdos loci secundi templi Sittianae...*
7. *Ouv. cit.*, p. 71 et p. 177.
8. A. BERTHIER, R. CHARLIER, *ouv. cit.*, p. 231 et s.

qui soit, celle des âmes, seule capable de donner consistance et durée à l'empire universel qu'il rêvait d'instituer. Nous dirions aujourd'hui qu'il avait prévu et amorcé l'intégration, sous sa forme parfaite, puisqu'elle jouait dans les deux sens.

Maurétanie.

Il faut maintenant pour achever le tableau des monuments du culte saturnien aux Ier siècle av. J.-C. et Ier siècle ap., nous transporter vers l'Ouest de l'Afrique, dans la lointaine et obscure Maurétanie, qui dut à son éloignement de conserver une indépendance au moins relative, jusqu'en 40 ap. J.-C., date de l'assassinat de son dernier roi Ptolémée par les soins vigilants de l'empereur Caligula.

L'examen attentif des documents et un rapide coup d'œil jeté sur les listes chronologiques établies d'après les inscriptions datées et d'après le style des monuments[1] révèlent qu'en Maurétanie les temples et les ex-voto appartiennent tous aux IIe-IIIe siècles de notre ère, sauf dans quelques sites où apparaissent des monuments antérieurs : à Djidjelli, Tigzirt, Dellys, Cherchel et Saint-Leu[2].

Seul, Saint-Leu, l'antique *Portus Magnus* a livré un sanctuaire[3], une simple *area* sacrée à ciel ouvert, sur laquelle s'entassaient, avec des urnes cinéraires, des ex-voto néopuniques et des stèles d'époque romaine. Ailleurs aucun sanctuaire n'a été découvert, ni même son emplacement repéré avec précision.

Pour les ex-voto, il convient de remarquer que c'est de Cherchel que provient l'inscription votive datée, la plus ancienne de toute l'Afrique du Nord : un texte qui relate, avec de précieux détails liturgiques, un sacrifice offert par une femme, de Césarée sans doute (puisque l'inscription ne le précise pas) et célébré par une autre femme, originaire de *Rusguniae* (Cap Matifou, à 120 km à l'Est de Césarée « pour le salut du roi Ptolémée »[4], la dixième année de son règne, c'est-à-dire en 29/30 ap. J.-C. Non seulement elle nous apporte, dix ans avant l'annexion du pays par Rome, comme l'a judicieusement souligné L. Leschi[5], « un écho de la tradition romaine des *vota*, accompagnés de sacrifices..., qui ont pour but de maintenir dans son intégrité, pour une durée déterminée, l'état d'une collectivité ou d'un individu », mais elle nous transmet en même temps, avec le nom du dieu, parfaitement romanisé, un formulaire et un déroulement rituels de caractère spécifiquement romain[6]. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les ex-voto découverts à Cherchel présentent les signes d'une évolution hâtive et si tôt les marques d'une romanisation poussée qu'il est très difficile de distinguer les stèles du Ier siècle de celles du IIe et du IIIe[7]. Cette avance s'explique évidemment par l'ancienneté des relations entre *Iol-Caesarea* et Rome et la présence très vraisemblable, bien que non attestée épigraphiquement, d'une « colonie » italienne dans la capitale maurétanienne[8]. On sait d'ailleurs que dès 33 av. J.-C.,

1. Voir p. 495 et s.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Saint-Leu : l'*area* sacrée.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel, no 1.
5. L. LESCHI, « Un sacrifice pour le salut de Ptolémée, roi de Maurétanie », *Mél. E.-F. Gautier*, 1957, p. 340.
6. Cf. *infra*, p. 346.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel. Voir notamment le no 12.
8. Des découvertes récentes, effectuées dans une nécropole néopunique, attestent en tout cas la présence de très nombreux tessons de poterie campanienne A, B et C, au milieu de vases de fabrication locale. Ce qui implique non pas nécessairement la présence à Iol-Caesarea d'une « colonie » d'immigrants italiens, mais du moins l'existence de relations économiques étroites.

lors de la mort du roi Bocchus, Octavien avait annexé la Maurétanie et installé à Iol un régime d'administration directe, qui dura huit ans, jusqu'à la désignation du jeune Juba II comme roi de Maurétanie. Le statut de royaume indépendant, en fait vassal de Rome, dont bénéficia alors la Maurétanie pendant soixante-cinq ans, fut bien sûr lui aussi très favorable à la romanisation d'une ville, promue capitale royale sous le nom de *Caesarea*, et dont Juba voulait faire une sorte de nouvelle Rome[1].

Dans les autres centres, Djidjelli, Dellys, Tigzirt et Saint-Leu, l'évolution des stèles a suivi une voie comparable à celle des ex-voto de la région de Guelma-Khamissa-Hippone, avec peut-être un attachement plus marqué aux traditions puniques et un primitivisme plus accentué[2]. C'est que ces villes — toutes situées sur le littoral méditerranéen — furent des comptoirs carthaginois bien avant de devenir des cités romaines; et pour l'une d'entre elles au moins, dotée d'un statut privilégié dès la fin du Ier siècle av. J.-C., puisque *Igilgili* devint *colonia Iulia Augusta* entre 27 et 25[3]. Leur situation littorale et leurs rapports, tôt établis de ce fait avec Rome, suffisent à expliquer l'évolution de leur appareil religieux au 1er siècle de notre ère. A Tipasa, le dernier ministre du culte de Ba'al-Tanit dut mourir sous le règne de Vespasien[4].

L'importance de l'époque flavienne.

En définitive, le dernier tiers du Ier siècle, c'est-à-dire l'époque flavienne, apparaît d'une importance fondamentale dans l'histoire du culte de Saturne en Afrique. On peut dire qu'alors la dépunicisation des monuments, des rites et des usages est pratiquement achevée; tandis que la romanisation est déjà très avancée. Dépunicisation et romanisation toutes de surface d'ailleurs, qui affectent l'onomastique, les vêtements, les coiffures des dédicants, le style des ex-voto, mais qui laissent intact — on le verra — le fond même du culte, la nature du dieu et l'essence de sa religion. Autant qu'il pouvait l'être — dans son appareil extérieur — le culte de Saturne est dès ce moment entré dans le jeu des influences romaines.

Si l'on réfléchit que les Flaviens sont aussi responsables de l'organisation du culte impérial dans la province d'Afrique[5], que sur le plan militaire, ils ont posé à leur place les bases de tout le dispositif de défense africaine[6]; qu'au point de vue politique, leur implantation de nouvelles colonies a joué un rôle déter-

1. S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, t. VIII, p. 223 et s.
2. Voir notamment les stèles de Dellys, de Tigzirt et de Saint-Leu : *Sat. Afr. Mon.*, II, s.v. et pl. XXXIX, fig. 4; XL, fig. 5 et 6.
3. L. Teutsch, *ouv. cit.*, p. 194.
4. J. Baradez, *Libyca*, V, 1957, p. 221-275.
5. Institution d'un *flamen provinciae.* L'organisation du culte provincial par Vespasien s'explique à la lumière de la politique religieuse générale des Flaviens, qui, sans rapports avec la famille divine des Julio-Claudiens, se sentent contraints de recourir à tout moment à l'exemple d'Auguste et à tout ce qui peut renforcer leur assise politique : cf. K. Scott, *The imper. cult under the Flavians*, Stuttgart, Berlin, 1936, et J. Beaujeu, *La relig. rom. à l'apogée de l'Empire*, I, 1955, p. 47 et s. Sur l'institution du flaminat provincial en Gaule et en Espagne par Vespasien, voir J. Gagé, « Vespasien et la mémoire de Galba », *R.E.A.*, LIV, 1952, p. 290-315.
6. Sur le plan militaire, l'époque flavienne est marquée 1) par le déplacement de la *legio III*a *Augusta* d'*Ammaedara* à *Theveste* sous Vespasien, puis la création d'un premier camp légionnaire à Lambèse sous Titus (L. Leschi, *Libyca*, I, 1953, p. 189-197); 2) par l'installation de postes militaires à *Mascula* peut-être (*C.I.L.*, 17 725), en tout cas dans la région, à *Aquae Flavianae* (*C.I.L.*, 17 727) et à *Vazaivi* (*C.I.L.*, 17 633, 17 637) et la création de colonies (*infra*, n. 1, p. 81); 3) par l'aménagement du *limes* et l'introduction en Afrique des premières troupes syriennes spécialisées : une *cohors Chalcidenorum* est attestée dès 78 (Cagnat, *Arm. rom. Afr.*, 2e éd., p. 201).

minant pour la paix romaine[1]; que pour l'avenir économique, leur effort de cadastration du sol, de délimitation et de mise en valeur des domaines impériaux et autres a commandé l'essor du pays[2]; que la vie sociale a été si profondément marquée par leur organisation du statut des *coloni* qu'à la fin du ve siècle, sous le roi vandale Gunthamund, les colons d'un grand domaine se réfèrent encore à leur législation[3]; l'on admettra sans doute que pour l'Afrique le règne des Flaviens fut à tous égards déterminant.

Le siècle des Antonins.

Depuis la construction d'une *aedes Saturni* à Dougga en 36-37 sous Tibère, le premier effort édilitaire important accompli en faveur de Saturne est — on l'a vu — celui de l'*ordo decurionum* d'*Uchi Maius*[4] qui, sous Nerva, dédie un temple au grand dieu de l'Afrique. C'est surtout — et je crois avoir expliqué les raisons de cette primauté — le première mention épigraphique de la substitution d'un *templum* bâti à l'*area* sacrée, aménagée en plein air et hérissée de stèles, qui constituait jusqu'alors le type de sanctuaire courant, survivance de l'époque punique. Par leur décision les décurions d'*Uchi Maius* amorçaient les grandes transformations qui vont affecter le culte de Saturne au IIe siècle.

Disparition de la plupart des areae sacrées.

La première de ces transformations consiste dans la disparition, soit par abandon pur et simple, soit par ensevelissement, après mise à l'abri du matériel sacré, des *areae* installées par les fidèles au cours des siècles passés. C'est en effet, dans la première moitié du IIe siècle que cesse d'être fréquenté le sanctuaire à ciel ouvert d'Hadrumète[5]. M. Cintas a observé que le sixième niveau, le plus récent, était très différent des autres, dont l'isolait d'ailleurs un sol bétonné. Les stèles, de petites dimensions, à peine ornées d'un bélier, la victime du sacrifice, parfois même empruntées aux ex-voto des époques antérieures, rapidement retaillés, ne sont plus accompagnées d'urnes cinéraires et de vases d'offrandes; des *unguentaria* fusiformes les remplacent. On a l'impression — comme l'a

1. L'effort de colonisation des Flaviens fut important, notamment dans le S.-O. de l'Afrique et en Numidie. On remarque que, en liaison avec l'œuvre de protection militaire, les colonies flaviennes sont alignées d'une part au sud de la dorsale tunisienne « comme une barrière opposée aux invasions des Gétules » (G.-Ch. Picard, *Civil. Afr. Rom.*, p. 185) : *Sufetula, Cillium, Ammaedara, Thelepte*; d'autre part sur les confins aurasiens du N.-E., comme protection de l'*Africa* contre les tribus remuantes de Numidie : colonie de vétérans à Madaure (*I.L. Alg.*, I, 2152), colons à *Lambafundi* (*C.I.L.*, 2439).
2. L'œuvre rurale des Flaviens fut tout aussi importante : recensement des terres en 72-75 (Cagnat, *C.R.A.I.*, 1894, p. 43-51; Poinssot, *B.A.C.*, 1938-1940, p. 204); délimitation de frontières entre les territoires des tribus (S. Lancel, « Suburbures et Nicibes : une inscription de Tigisis », *Libyca*, III, 1955, p. 289-298); installation de colons (*supra*, n. 1); apurement domanial (*infra*, n. 3).
3. La question se pose de savoir si la *lex manciana*, citée dans l'inscription d'Hr-Mettich (*C.I.L.*, 25 902; sous Trajan) et à laquelle font allusion des termes contenus dans une inscription votive de Jenan ez Zaytouna (*C.R.A.I.*, 1937, p. 292; début du IIIe s.) et dans des actes juridiques du ve siècle connus sous le nom de Tablettes Albertini, ne remonte pas à un certain T. Curtilius Mancia, qui aurait été chargé par Vespasien d'une légation extraordinaire pour la mise en ordre de l'*ager publicus* africain. C'est une conjecture de Groag, *P.I.R.*, 2, II, p. 392, no 1605, s.v. Curtilius, et de A. Schulten, « Die Lex Manciana », *Abhandl. d. König. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen*, ph. hist. kl., n.s., t. II, p. 18. Elle n'est pas admise par tout le monde. Sur tout ce qui touche les *culturae mancianae*, voir en dernier lieu Ch. Saumagne dans *Tablettes Albertini*, Paris, 1952, p. 97 et s., qui appuie (p. 140 et s.) l'hypothèse de Groag : T. Curtilius Mancia a pu être *procos. Africae* vers 70-72.
4. Voir *supra*, p. 71 et n. 5, p. 72.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 256.

montré M. Cintas[1] — qu'au IIe siècle presque tout le monde a abandonné le sanctuaire, à l'exception peut-être de quelques paysans des campagnes environnantes, qui viennent encore de temps en temps répandre sur l'antique téménos quelques gouttes de parfum.

Un peu plus tard, vers la fin du siècle, ce fut le tour du vieux sanctuaire de Dougga, dont on rassembla les ex-voto dans une *favissa*, avant de remblayer l'emplacement d'une couche de deux mètres de terre, destinée à aplanir le sol en vue d'une construction[2].

Entre temps, avaient été abandonnées purement et simplement les *areae* sacrées du Djebel-Djelloud[3], d'Aïn-Tebernok[4], de Zaghouan[5], de Bir-Tlelsa[6] en *Africa* et de Saint-Leu[7] en Maurétanie, où la série des ex-voto est brusquement interrompue à la fin du Ier siècle. A Aïn-Battaria elle survécut peut-être un peu plus longtemps, avant de disparaître elle aussi[8]. Le plus souvent cependant, les *areae* n'ont été supprimées que pour faire place à des temples : c'est le cas notamment à Bir-bou-Rekba (*Thinissut*), à Hr-Kasbat (*Thuburbo Maius*), à Ksar-Toual-Zammeul (*Vicus Maracitanus*), à *Thuburnica*, à *Thala*, à Hr-es-Srira, peut-être à Madaure (où la date du sanctuaire nous échappe), à Khamissa (*Thubursicum Numidarum*), à Aïn-Nechma (*Thabarbusis*), à Ksiba (*Civitas Popthensis*), à Hippone, à Mila, à *Cirta*, à Tiddis et à Tigzirt[9]. A Guelma (*Calama*) et à Cherchel, on ignore tout du sanctuaire.

La disparition des *areae* ne fut toutefois pas totale; quelques-unes ont survécu aux IIe-IIIe siècles, comme celles de Medeina (*Althiburos*) et probablement d'Announa (*Thibilis*)[10]. Certaines même paraissent avoir été aménagées à cette époque, à Aïn-Tounga (*Thignica*) par exemple, où furent retrouvées à la fin du XIXe siècle plusieurs centaines de stèles encore fichées en terre, mais autour d'elles aucune trace de bâtiment, tout au plus celle d'un mur formant enclos[11]; or ces ex-voto datent du IIe et du IIIe siècles. De même sur plusieurs hauts-lieux : au Bou-Kourneïn, où le sanctuaire du *Saturnus Balcaranensis* fondé sans doute au Ier siècle n'était qu'un téménos entouré d'une enceinte et ne comportant pas d'autre construction qu'une citerne[12]; sur la colline du Bou-Beker où, semble-t-il, une simple *area* vouée au *Saturnus Sobarensis* dominait les riches vallées agricoles du Mornag et du Khanguet-el-Hadjaj[13]; près d'Aïn-el-Djour (*Civitas Goritana*) enfin, où M. Saumagne a signalé sur le flanc d'un mamelon une modeste *area* du IIe-IIIe siècle[14].

1. P. CINTAS, *Rev. Afr.*, 1947, p. 80.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 210.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 26.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 93.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 106.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 259.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Saint-Leu.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 249, no 6, qui date peut-être du IIe siècle.
9. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 97-99 (Bir-bou-Rekba); 114-115 (Hr Kasbat); 229 (Ksar-Toual-Zammeul); 276 (*Thuburnica*); 299-300 (Thala); 307-308 (Hr-es-Srira); 361-362 (Madaure); 366-367 (Khamissa); 404 (Aïn-Nechma); 420-421 (Ksiba); 431-434 (Hippone). — II, Mila, Cirta, Tiddis, Tigzirt.
10. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 295 (Medeina); II, Announa.
11. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 125-126.
12. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 32-34.
13. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 84.
14. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 109.

Construction de temples et érection de stèles.

Ainsi même sur ces simples *areae* qui subsistent aux IIe-IIIe siècles comme pour attester la force des traditions puniques et des coutumes orientales dans la religion de Saturne, on voit se construire des monuments : ici une simple citerne, là des bases destinées à supporter des statues[1]. En fait partout commencent à se dresser des temples du type « romano-africain » et des ex-voto sculptés, que la piété de ses fidèles voue au grand dieu alors en pleine faveur.

En *Africa*, aucun temple ni aucun ex-voto daté ne remonte avec certitude aux premières décades du IIe siècle ; seules se rapportent à cette période une inscription de Dougga, qui signale la restauration du temple construit sous Tibère[2], et peut-être une stèle de Khamissa[3]. En revanche, au règne d'Antonin peuvent être attribuées les premières stèles datées du sanctuaire de *Saturnus Balcaranensis* au Djebel Bou-Kourneïn — une érigée avec certitude entre 139 et 145[4]; une autre probablement en 152[5]; trois autres peut-être en 151 et 159[6] — le sanctuaire lui-même étant vraisemblablement plus ancien, car, comme l'a observé J. Toutain[7], le nom du dieu est un nom punique. A la même époque, une tribu de l'intérieur, la *gens Bacchuiana* élève un temple *Saturno Achaiae Aug*(*usto*) *pro sal*(*ute*) *imp*(*eratoris*) *Caes*(*aris*) *Antonini Aug*(*usti*) *Pii* à Bou-Djelida, dans la vallée de l'oued Siliane, où se trouvent les ruines d'une ville au nom encore inconnu[8]. C'est encore à la même intention, pour le salut de l'empereur Antonin et de ses fils adoptifs Marc Aurèle et Lucius Verus, qu'une porte (*ianua*) est dédiée à El-Gonai, dans la région de Souk-Ahras[9]. Il est très vraisemblable qu'une partie des stèles de cette même région de Souk-Ahras — c'est-à-dire de Ksiba, de Khamissa, de Guelma et d'Aïn-Nechma — d'Hippone aussi[10] appartiennent par leur style aux environs du milieu du IIe siècle. Parmi les nombreux ex-voto non datés, recueillis à Aïn-Tounga, au Bou-Kourneïn, en Tunisie centrale, dans la région de Béja-Le Kef, dans la région d'Haïdra et de Tébessa, un certain nombre d'entre eux ont dû être érigés vers cette même époque.

Ajoutons que, sans connaître avec précision la date où furent réaménagées, sous forme de temple les *areae* disparues, à Carthage lors du sac de la ville en

1. On pense aux statues de terre cuite qui ont été signalées au Bou-Kourneïn, sans qu'on puisse être sûr qu'elles aient appartenu au sanctuaire de Saturne : voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 33, n. 4.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 214, no 3.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 369, no 2.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 37, no 1.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 37, no 2.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 45, no 25; 47, no 31; p. 73 *in fine*.
7. *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 111. On peut s'étonner qu'aucune stèle antérieure à 139 ap. J.-C. n'ait subsisté. J. Toutain l'explique par leur enlèvement « au fur et à mesure des nécessités », c'est-à-dire des apports de nouveaux ex-voto. Mais enlèvement n'implique pas destruction, assez invraisemblable quand il s'agit d'objets sacrés, comme sont les stèles. On sait par de nombreux exemples, de Carthage, d'Hadrumète, de Dougga et d'ailleurs, que les stèles anciennes, devenues gênantes par leur nombre, étaient plutôt entassées dans une *favissa* ou dans le sous-sol du sanctuaire lui-même. Au matériel relégué dans les *favissae* appartenaient peut-être les statues de terre cuite signalées *supra*, n. 1.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 123, nos 1 et 2 (doublet du no 1). Sur *Saturnus Achaïae*, voir *infra*, p. 123.
9. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 418, no 1. Sur l'offrande d'une *ianua*, voir *infra*, p. 386. A ces dédicaces il faut peut-être en ajouter une autre *Frugifero Aug*(*usto*) de *Thuburbo Maius* (CAGNAT, MERLIN, *I.L. Afr.*, 238), mais il semble qu'ici Frugifer désigne Pluton et non Saturne : cf. une dédicace du même endroit *Plutoni Aug*(*usto*) *Frugifero deo* (*C.I.L.*, 12 362).
10. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 428-429, nos 20-22 (Ksiba); 382 et s., nos 107 et s. (Khamissa); 392 et s., nos 20 et s. (Guelma); 410 et s., nos 16 et s. (Aïn-Nechma); 443 et s., nos 29 et s. (Hippone).

146, ailleurs à la fin du Ier ou au début du IIe siècle de notre ère, divers indices (offrandes de statues, de stèles, découvertes de monnaies) donnent à penser que pour beaucoup leurs transformations étaient achevées au milieu du IIe siècle. A Carthage par exemple, on sait qu'à cette date un lieu du culte était réinstallé sur l'emplacement du tophet de Salammbô[1]. De même à *Thuburbo Maius*, à à *Thuburnica*, à *Thinissut*, où l'on voit apparaître un nouveau type de sanctuaire que l'on peut appeler « berbéro-romain », un sanctuaire qui n'est plus une simple *area*, qui n'est pas non plus un temple classique, mais qui se caractérise par l'installation de petites chapelles dispersées dans une ou plusieurs cours et destinées à abriter les images divines[2]. Ainsi survit dans une région encore mal romanisée un type de sanctuaire resté beaucoup plus oriental que romain.

Dans l'*Africa Nova*, qui depuis Caligula commence à s'individualiser et qui en 198 ou 199 va devenir la province de Numidie, le premier temple construit au IIe siècle, le fut à Khenchela, l'antique *Mascula*, sous le règne d'Hadrien, pour le salut duquel il fut élevé[3]. Plusieurs stèles de Khenchela et de la région, de Timgad, de Lambèse, *Lambafundi*, El-Kantara, de la région de Djémila et de *Cirta* aussi, ont certainement été érigées à l'époque d'Hadrien-Antonin. Leur nombre et leur lieu de découverte pré-supposent l'existence de temples. A Timgad il y en eut un certainement peu de temps après la fondation de la colonie, en 100 ap. J.-C.[4]. Et de même à Djémila[5]. De 149 très précisément, date d'ailleurs, grâce à une mention consulaire, une stèle de Zarai[6] qui est tout à fait dans le style de beaucoup d'entre elles.

En Maurétanie, mise à part une stèle de Sétif, datée elle aussi de 149 par une mention consulaire doublée d'une référence à l'ère provinciale[7], tous les autres documents datés sont beaucoup plus tardifs. En revanche, un certain nombre d'ex-voto anépigraphes de Sétif, de Sillègue, de Bougie, et de Tigzirt appartiennent à la même époque.

Apparition d'un nouveau type statuaire

Il faut enfin rapporter au milieu du IIe siècle une autre transformation importante du culte de Saturne : l'apparition d'une nouvelle iconographie du dieu.

Aux temps puniques, l'iconographie de Ba'al-Ḥammon, bien que moins uniforme que celle de Tanit[8], était tout de même variée : la tête large aux cheveux bouclés et à la barbe abondante des monnaies de Tingi et de Lixus[9] ; le dieu barbu, coiffé d'une tiare conique et d'un voile, assis sur un trône aux sphinx d'après une stèle d'Hadrumète et une statuette de Thinissut[10] ; le dieu trônant au chef couronné de plumes sur des stèles d'El-Hofra[11] représentent toujours le

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 13.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 97-98 et surtout A. LÉZINE, art. cit. Voir aussi le sanctuaire d'El-Kénissia, fouillé et publié par le Dr CARTON (*supra*, p. 70, n. 3)).
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Khenchela, n° 1.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad : le temple.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila : le temple.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Zraïa, n° 1.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif, n° 1.
8. Sur les types statuaires variés de la « dame de Carthage », voir S. GSELL, *Hist. anc. Af. N.*, t. IV, p. 269 et s. et surtout G. PICARD, *Rel. Afr. ant.*, p. 66-72.
9. Voir *supra*, p. 11.
10. Voir *supra*, p. 13, n. 3 ; et A. MERLIN, *Le sanct. de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 39 et pl. II nos 1 et 2.
11. A. BERTHIER, R. CHARLIER, *Le sanctuaire pun. d'El-Hofra*, pl. II A, B.

même Ba'al-Ḥammon en dépit des différences de détails. Il est d'autre part remarquable que ces effigies divines se voient très exceptionnellement sur les stèles, surtout à partir du IVe siècle. Dans la quasi-totalité de ces cas[1], le dieu est remplacé par des symboles ; la main bénissante et les signes astraux sont les plus classiques. A partir de 146, l'évolution s'accentue. Sur les ex-voto érigés entre l'effondrement de Carthage et le début du IIe siècle de notre ère, la substitution est de règle. Et pour une fois cette règle ne souffre pas d'exception.

Dans un important mémoire, M. Claude Poinssot[2] a récemment présenté la grande innovation du IIe siècle : l'apparition d'une « figuration gréco-romaine de la divinité (qui) remplaça les anciens symboles », au moment précis où des temples étaient construits à la place des vieilles *areae* sacrées à ciel ouvert. L'idée est ingénieuse et le rapprochement justifié. Nous reviendrons plus loin sur le type statuaire de Saturne et sur ses origines[3]. Qu'il suffise pour l'instant d'essayer de dater cette transformation. Son importance est capitale, puisqu'elle traduit — au moins dans les formes extérieures — l'achèvement de la romanisation du culte.

M. Cl. Poinssot la place « à la fin du IIe siècle ap. J.-C. ». Cette date doit être rectifiée. Elle est trop tardive. Il n'est, pour s'en convaincre, que de dresser la liste des plus anciennes références à la nouvelle effigie divine :

— les premières stèles datées à figurer le buste du dieu proviennent :

a) du Dj. Bou-Kourneïn : stèle n° 1, malheureusement brisée, mais où la présence du buste du Soleil, à gauche, permet, par rapprochement avec les autres ex-voto du même site, de conclure à la présence du buste de la Lune à droite, et du buste de Saturne au centre. Elle est datée par mention consulaire de 139-145[4] — Ensuite vient un ex-voto daté de 166 qui montre associés, les trois bustes du Soleil, de Saturne et de la Lune[5].

b) de Zarai, en *Africa nova* : stèle n° 1, qui porte le buste divin et la date consulaire de 149[6].

c) de Sétif, en Maurétanie : stèle n° 1, dont on n'a conservé que la partie centrale, avec sa date, par l'ère provinciale, de 149. Son allure monumentale permet, par rapprochement avec d'autres stèles de Sétif, de supposer l'existence de l'effigie divine dans la partie supérieure[7].

— L'intérêt de ces documents datés, qui proviennent — on l'a noté — de Maurétanie aussi bien que d'*Africa nova* et de la vieille province d'Afrique, est justement confirmé par le buste de Carthage, qui fut trouvé

1. M. HOURS-MIÉDAN, « Les représent. fig. sur les stèles de Carth. », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 31 et s., et 60 et s., a noté l'extrême rareté des représentations humaines et, en revanche, la fréquence de la « main » bénissante du dieu, qui remplace le dieu lui-même (sur plus d'un quart des 5000 stèles étudiées).
2. « Statues du temple de Saturne (Thugga) », *Karthago*, VI, 1955, p. 36 et s.
3. *Infra*, p. 499.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 37, n° 1.
5. *Ibid.*, p. 38, n° 3.
6. *Ibid.*, II, Zraia 1.
7. *Ibid.*, II, Sétif 1.

à l'emplacement du tophet[1] et qu'on a toutes raisons de rapporter à l'époque d'Antonin.

— enfin à ces témoignages il faut ajouter celui des deux premières inscriptions qui commémorent la dédicace d'un temple et de sa statue de culte: à Tébessa en 164/5[2] et à Hr-ben-Glaya, très probablement en 169/70[3].

On peut donc considérer qu'au milieu du IIe siècle, le nouveau type statuaire gréco-romain du Saturne africain non seulement est créé, mais qu'il est déjà adopté dans les principaux sanctuaires du pays. Aux symboles abstraits, en qui se condensaient et s'exprimaient les puissances divines impersonnelles, s'est substituée une image du dieu, qui par une attitude et des gestes déterminés manifeste son *numen* personnel et traduit son « efficacité ». Tandis que des symboles, le plus souvent personnalisés, quelquefois aussi des animaux ou des objets, évoquent les éléments de la puissance du dieu et mettent en valeur son autorité souveraine, cosmique, éternelle. C'est une véritable révolution qui par là s'est accomplie.

Ainsi à beaucoup d'égards et dans toutes les provinces de l'Afrique romaine, le règne d'Antonin le Pieux marque un moment important à la fois dans l'expansion du culte de Saturne, dans son développement monumental et dans son esprit même. Notons que c'est au même empereur, représenté en la circonstance par son fils adoptif Marc Aurèle, qu'est attribuée la restauration du temple de Caelestis à Carthage[4].

Ces actes matériels du culte peuvent certes être interprétés comme le contrecoup religieux de l'urbanisation de l'Afrique et de l'enrichissement des citadins[5],

1. *Ibid.*, I, p. 13, n° 1 et pl. I.
2. *Ibid.*, p. 333-335, n° 1.
3. *Ibid.*, p. 264, n° 1. Dans son art., Cl. POINSSOT signale la mention d'un *signum marmoreum* dans une inscription de *Thuburbo Maius* (p. 38, n° 3 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 116, n° 3), qu'il date de Claude ou Néron. Le *signum marmoreum* désigne probablement une statue de Saturne, mais non sûrement. La date n'est pas non plus certaine. Pour l'établir, M. L. POINSSOT a dressé le stemma de la famille du dédicant; mais ne peut-on pas craindre les homonymies à travers les générations successives ? Quant à la mention de la *civitas* dans l'expression *omnibus honoribus in civitate sua functus*, elle n'implique pas nécessairement l'antériorité par rapport à la date de création du municipe. Ce document est d'interprétation trop incertaine pour être utilisé ici.
4. R. CAGNAT, *R.A.*, X, 1887, p. 178. L'hypothèse est fondée sur un médaillon, qui date de 153. On ignore encore où se trouvait, à Carthage, le sanctuaire de Caelestis. De nombreux auteurs l'avaient localisé sur la colline du Carmel, appelée aujourd'hui encore colline de Junon. A. AUDOLLENT le situait « dans la plaine, entre Byrsa et la mer », autrement dit au pied de la colline Saint-Louis (*Carthage romaine*, p. 262-265). G. PICARD a critiqué cette localisation; il placerait volontiers le *hieron* de Caelestis à la périphérie de la ville, en se fondant sur le fait que désaffecté en 399, il fut transformé en cimetière en 421 (*Liber de Promissionibus et praedictionibus Dei*, III, 38, 44 : *P.L.*, LI, col. 835). Salvien (*De Gub. Dei*, VIII, 2, 9) dit pourtant qu'il était *intra muros patrios*. Voir G.-Ch. PICARD, *Rel. Af. ant.*, p. 106 et s.
On sait que l'œuvre édilitaire accomplie par Antonin à Carthage fut considérable : cf. AUDOLLENT, *ouv. cit.*, p. 58-59 et pour les nouvelles fouilles C. PICARD, *Carthage*, 1951. Cette œuvre visait sans doute à réparer les dommages provoqués par un violent incendie dans le quartier du Forum et sans doute au-delà jusqu'aux Thermes (cf. CAGNAT, « Sur l'inscription des thermes de Carthage », *R.A.*, 1887, p. 171-179). Si l'on retient la localisation d'Audollent, l'*hieron* de Caelestis avait dû être touché par l'incendie.
5. Sur l'urbanisation de l'Afrique, cf. J. TOUTAIN, « Les progrès de la vie urbaine dans l'Afrique du Nord sous la domination romaine », dans *Mél. R. Cagnat*, 1912, p. 319-347; *Les cités romaines de la Tunisie*, 1896. Un gros effort d'urbanisation et de promotion municipale a été accompli par les Flaviens et les premiers Antonins. Voir *supra*, pp. 80 et 81, n. 1 pour les Flaviens. Pour les premiers Antonins, il faut citer parmi les centres qui nous intéressent : Hadrumète, promue *colonia Concordia Ulpia Traiana Augusta Frugifera* sous Trajan (*C.I.L.*, VI, 1687); *Althiburos*, devenue *municipium Aelium Hadrianum Augustum* sous Hadrien (*C.I.L.*, 1825); *Theveste*, colonie romaine sous Trajan probablement (*I.L. Alg.*, I, p. 286-287); *Thubursicum Numidarum*, municipe sous Trajan (*I.L. Alg.*, I, 1240); *Calama* de même

de la création des villages et de la prospérité des campagnes, bénéficiaires de la politique des Flaviens et des premiers Antonins[1]. Une telle explication ne suffit pas. Ils impliquent aussi une parfaite fidélité au dieu traditionnel. Mieux; ils traduisent un renouveau en faveur du culte national que l'Afrique n'est d'ailleurs pas seule à connaître[2]. La persistance des cultes nationaux dans toutes les provinces, leur renouveau dans certaines sont même les aspects les plus curieux de la religion romaine au milieu du IIe siècle de notre ère. Nul ne s'en est mieux rendu compte que Caecilius — le Caecilius de l'« Octavius », type de Romain poli (κοσμίος), vers 169 ap. J.-C. — constatant les réticences de Socrate, de Platon et d'Aristote sur les choses de l'au-delà, il conclut que « c'est une étrange folie, un labeur auquel l'homme est impropre, que de vouloir dépasser les limites de notre condition mortelle et, tout inclinés vers la terre que nous sommes, de désirer dans notre audace monter plus haut que les astres mêmes... Puisqu'on ne sait rien du divin, ni de la Providence, et que la Fortune est incertaine, combien ne vaut-il pas mieux, dans notre ignorance du vrai, nous en tenir à l'éducation traditionnelle, honorer les dieux des pères, ces dieux à l'égard desquels on nous habitue, dès l'enfance, à des sentiments de crainte et d'adoration, plutôt que d'intimité trop familière. Avant de décider des dieux, il faut y croire. Aussi voit-on par tout l'Empire, les gentils conserver les rites de leurs cultes, honorer leurs dieux politiques, les Eleusiniens Cérès, les Chaldéens Bel, les Syriens Astarté, les gens de Tauride Artémis, les Gaulois Mercure »[3]. Mieux renseigné, Caecilius eût ajouté : les Africains Saturne.

Après le règne d'Antonin, sous ses deux successeurs, Marc Aurèle et Commode, il n'y eut pas à proprement parler de nouveaux progrès dans la diffusion du culte,

I.L. Alg., I, 285); *Lambaesis*, municipe dans le courant du IIe siècle (G. WILMANNS, *Etude sur le camp et la ville de Lambèse*, trad. THÉDENAT, *Bull. Ant. fr.*, 1884; R. CAGNAT, *Lambèse*, Paris, 1893); *Thamugadi*, colonie créée en 100 sous Trajan (*C.I.L.*, 2355, 17 843); *Mascula* certainement fondée avant Hadrien (*C.I.L.*, 17 677); *Cuicul*, colonie créée très probablement par Nerva (Y. ALLAIS, *Djémila*, 1938); comme *Sitifis*, appelée *colonia Nerviana Augusta Martialis Veteranorum Sitifensium* (*B.A.C.*, 1946-1949, p. 345 et s.; *C.I.L.*, 8473, 10 338, 10 347, 10 362, etc.); *Rapidum*, fondé comme camp du *limes* maurétanien par Hadrien (*C.I.L.*, 20 833). Sur les colonies et municipes fondés par Hadrien, cf. F. DE PACHTÈRE, *B.A.C.*, 1911, p. 390.
1. Sur la politique rurale des Flaviens (cf. *supra*, n. 2, p. 81) et des premiers Antonins, en particulier sur leur politique de sédentarisation des tribus semi-nomades, sur l'organisation des *saltus* impériaux et des grands domaines privés, sur l'utilisation des terres incultes, cf. R. M. HAYWOOD, *Roman Africa*, dans TENNEY FRANK, *An economic survey of Ancient Rome*, IV, Baltimore, 1938, p. 1-119; J. VAN NOSTRAND, *The imperial domains of Africa proconsularis, an epigraphical study*, *Univ. of California publ.*, XIV, 1925; T. FRANK, *Inscriptions of the imperial domains*, *A. J. of Phil.*, XLVII, 1926, p. 55-73, 153-170; Ch. Saumagne a récemment repris la question des *culturae mancianae* dans son étude des Tablettes Albertini : C. COURTOIS, L. LESCHI, Ch. PERRAT, Ch. SAUMAGNE, *Les Tablettes Albertini*, Paris, 1952, p. 97 et s. Plus récemment encore voir J. KOLENKO, « Sur la législation relative aux grands domaines de l'Afrique romaine », *R.E.A.*, LXV, 1963, p. 80-103. Cette politique des Flaviens, de Trajan (inscription d'Henchir-Mettich) et d'Hadrien (inscription d'Aïn-el-Djemala) a certainement eu pour effet d'élever le niveau de vie des paysans. L'exemple classique du moissonneur de Mactar (*C.I.L.*, 11 814) a été moins exceptionnel que ne le croit C. COURTOIS, 2e éd. de Ch.-A. JULIEN, *Hist. Af. du Nord*, I, 1951, p. 163 et s.; voir les justes remarques de G. PICARD, *Karthago*, III, p. 218-219. Mais ceci n'est guère valable que pour l'Afrique Proconsulaire : voir *infra*, n. 1, p. 101.
2. Sur ce renouveau des cultes nationaux, auquel ne furent peut-être pas étrangères les politiques religieuses d'Hadrien et d'Antonin favorables aux cultes de la Grèce, mais qui paraît dû surtout à un « réveil des traditions particularistes », on trouvera quelques indications dans J. BEAUJEU, *La rel. rom. à l'apogée de l'Empire*, 1955, p. 31, 36 par exemple. Cf. aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, p. 27, 34 et s. Mais ce phénomène, pourtant très important, n'a pas encore été étudié avec une précision suffisante dans les différentes parties du monde romain.
3. Minucius Felix, *Oct.*, V, 6 et VI, 1, éd. M. PELLEGRINO, *C.S.L.P.*, 11, p. 5 et 7.

mais plutôt extension et embellissement des édifices cultuels antérieurs. Ainsi, au Djebel-bou-Kourneïn, sur les 35 stèles datées qui ont été recueillies, 26 appartiennent à la période 161-192[1], qui a été pour le sanctuaire du *Saturnus Balcaranensis*, devenu lieu de pélerinage vénéré dans toute la région, le moment de l'apogée. Parmi les constructions, ou les embellissements, il faut mentionner sous Marc Aurèle le temple d'Aïn-Fourna[2], probablement celui d'Hr-ben-Glaya, payé avec sa statue de culte par un particulier, mais à la suite d'une décision municipale[3], et surtout la *cella* du temple de Tébessa qu'une riche famille de la bourgeoisie locale fit installer et orner de lambris dorés, sans doute pour recevoir la première statue de culte, qu'elle offrit d'ailleurs par la même occasion[4].

Le mouvement s'amplifie sous Commode. A Dougga une inscription, datée de 184-185, et qui semble bien se rapporter au sanctuaire édifié non loin du Forum par un patron du *pagus* à la fin du règne de Tibère, manifeste l'attachement de la cité à la fois au culte de Saturne et à la personne de Commode[5]. Les bienfaits de Commode qui, on le sait, s'intéressa beaucoup à l'Afrique[6] sont également célébrés avec emphase à *Thuburbo Majus*, où, entre autres avantages, l'ancien temple de style oriental de Saturne-Cérès fut agrandi, restauré, et décoré de marbres importés de l'étranger[7]. Un peu partout, de Tunisie centrale à Volubilis, en passant par Timgad, Lambèse et Djémila, dans tous les temples aménagés à une date inconnue du IIe siècle, les ex-voto s'accumulent en ce dernier quart de siècle; bien qu'ils portent rarement leur date précise, leur style permet d'en attribuer beaucoup à cette période[8]. Particulièrement intéressante au point de vue religieux, parce que spontanée — encore qu'elle ait pu être facilitée par la prospérité qu'entretint la grande famille des *Antistii*, liée à la famille impériale — apparaît à cet égard l'activité religieuse des Thibilitains, dont la dévotion à Saturne se traduit dans la seconde moitié du IIe siècle par des offrandes massives de stèles, grossières, à peine taillées quelquefois, œuvres d'artisans locaux travaillant pour un petit peuple de paysans encore frustes, mais dévots[9].

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 36-48; voir Appendice I : la liste ne comporte que les stèles portant une date sûre ou qui s'insère dans une fourchette chronologique suffisamment établie.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 239, n° 13.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 264, n° 1.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 333-335, n° 1.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 215, n° 4. Commode fut un des bienfaiteurs de la *civitas Thugga* qui prit le nom d'*Aurelia* soit à la fin du règne de Marc-Aurèle, soit plus vraisemblablement sous Commode. Ce titre, disparu après la mort de Commode, reparut dès que Septime-Sévère eut réhabilité la mémoire de son prédécesseur; il subsista jusqu'à la conversion de la *civitas* en municipe sous le règne commun de Septime-Sévère et de Caracalla (198-211); cf. L. POINSSOT, « Civitas Aurelia Thugga », dans *Mélanges R. Cagnat*, p. 349-357.
6. Il se prit d'une véritable passion pour les choses africaines. Méditant de s'y rendre plusieurs fois, il leva même un impôt spécial pour payer les frais du voyage. Il voulut que Carthage portât son nom et en retour la dota d'une flotte frumentaire particulière (cf. AUDOLLENT, *Carth. rom.*, p. 61-62). Il eut une garde d'archers maures. Sur ses médailles, il se fit représenter en Hercule (à qui il se comparait volontiers), posant le pied sur la proue d'un navire et tendant la main à l'Afrique, chargée d'épis. Voir LAMPRIDE, *Vita Commod.*, 9-12; 17; COHEN, III, p. 83-84, monnaies de Commode, nos 212-213, 719 et s.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 115, n° 1. Le règne de Commode, marqué dans l'histoire de *Thuburbo Maius* par l'unification du statut municipal, fut pour la ville une époque de brillante prospérité : cf. A. MERLIN, « L'histoire municipale de Thuburbo Maius » (*Ve Cong. Int. Arch. Alger*, 1930, *Rev. Afr.*, 1933, p. 219 et s.). L'empereur fut intéressé à *Thuburbo Maius* d'une manière toute particulière par un grand fonctionnaire impérial, C. Vettius Sabinianus Iulius Hospes, patron de la cité, qui avait des attaches dans la région (A. MERLIN, art. cit., p. 219).
8. Voir Appendice I : Chronologie des documents d'après le style.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, Announa. Sur le rôle des *Antistii*, voir S. GSELL, *Announa*, 1918, p. 17 et s.

Les Sévères.

Mais c'est l'extrême fin du IIe siècle et le début du IIIe siècle, c'est-à-dire le règne des premiers Sévères, qui ont connu le plus bel épanouissement du culte de Saturne en Afrique : constructions, restaurations, agrandissements et embellissements de sanctuaires, offrandes massives d'ex-voto indiquent une activité religieuse considérable. En Afrique proconsulaire, entre 198 et 208 est gravée à Haïdra (*Ammaedara*) une dédicace à Saturne et à Ops — il s'agit sans doute d'une extension du temple maintenant à triple *cella*, pourvu d'une statue de culte et orné de statuettes dont quelques exemplaires retrouvés paraissent bien appartenir à cette période[1]. Au Bou-Kourneïn, les offrandes d'ex-voto se poursuivent au moins jusqu'en 221[2]. A Dougga, des deux sanctuaires dédiés à Saturne, l'un qui se situe dans le voisinage du Forum fut — on l'a vu — restauré sous Commode; l'autre, qui jusqu'à la fin du IIe siècle n'avait comporté qu'une *area*, disposée jadis par les indigènes sur une plate-forme aménagée à l'Est et en dehors de la ville, c'est-à-dire d'une manière parfaitement rituelle et conforme à la tradition, est l'objet en 195 d'une importante construction. Par cet acte religieux, le *pagus* et la *civitas* scellent leur union sous l'égide de Saturne[3]. Tout se passe comme si le premier temple, celui du Forum, ayant perdu sa valeur rituelle du fait de son inclusion à l'intéreur de la ville, on assistait à la fin du IIe siècle à un renouveau religieux doublé d'un retour aux règles liturgiques traditionnelles, lesquelles exigeaient que les sanctuaires de Saturne fussent en dehors des villes. *en Afrique proconsulaire*

Dans la région de Kairouan, à Pichon[4], un prêtre de Saturne achève le 28 octobre 216 un monument élevé à son dieu. Et c'est, semble-t-il, vers la même époque — fin du IIe-début IIIe siècle — qu'est construit en l'honneur de Saturne et de sa parèdre Caelestis, dans la région montagneuse qui s'étend de Kairouan à Kasserine, à Henchir-es-Srira[5], un temple, non plus cette fois un sanctuaire du type berbéro-romain, mais un vrai temple, à deux *cellae*, précédées d'une colonnade. Quant aux stèles qui l'accompagnent, elles ressemblent, certes, par certains traits — l'absence de l'effigie divine par exemple — aux stèles des humbles sanctuaires ruraux, mais le style de leur décoration autant que les noms des dédicants prouvent une romanisation avancée. Il y a tout lieu de croire[6] que nous sommes là dans le sanctuaire d'un grand domaine privé.

On a la même impression d'un milieu rural qui se romanise à *Thubursicum*

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 326, n° 6, qui corrige la date fixée par A. PIGANIOL et LAURENT-VIBERT dans « Recherches archéologiques à Ammaedara (Haïdra) », *M.E.F.R.*, XXXII, 1912, p. 209 et s., n° 189 et adoptée dans *I.L.Afr.*, 182. Sur le temple, la statue de culte et les statuettes, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 323 et s.
2. J. TOUTAIN, « Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis... », *M.E.F.R.*, XII, 1912, passim = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 43 et s., nos 22, 23, 24.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 215, n° 5.
4. *I.L. Afr.*, 82 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 243, n° 6.
5. Cf. L. HAUTECŒUR, « Les ruines de l'Henchir es-Srira, près Hadjeb-el-Aïoun (Tunisie) », *M.E.F.R.*, XXIX, 1909, p. 365-400. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 307 et s.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 310, n° 3 : dédicace d'un affranchi pour le salut de son patron et de la famille de ce dernier (?).

Numidarum (Khamissa), chef-lieu de district agricole très prospère [1], où le culte de Saturne fut très important. Tandis qu'à Madaure, colonie de vétérans, ville très romaine, Saturne revêt lui-même un aspect très romain [2], dans ce bourg agricole, où il est honoré depuis l'époque pré-romaine par la population indigène, il a gardé longtemps — les stèles le prouvent [3] — les traits simples et grossiers du dieu purement agraire. Or au début du IIIe siècle, le temple de Damous-el-Kasbah, à Khamissa, possède une statue du dieu, dont la tête a été retrouvée. Taillée dans un beau marbre blanc, elle a la majesté de Jupiter [4] et la mélancolie de Pluton [5] mais surtout les traits caractéristiques des portraits divins de l'époque sévérienne [6]. Elle doit être contemporaine de la dédicace qui fut gravée entre 202 et 205 sur l'arc qui précédait l'escalier monumental du temple [7]. Les sanctuaires voisins, de Guelma, Aïn-Nechma, Ksiba [8] semblent avoir connu à la même époque un développement parallèle.

Dans les campagnes d'Afrique proconsulaire, c'est surtout la fertile région des *saltus*, comprise entre la Méditerranée et la vallée de la Medjerda, qui, à l'époque des Sévères, s'est enrichie de temples de Saturne. Celui de Souk-el-Tleta date des années 198-211 [9], à peu près contemporain des sanctuaires de la région de Béja [10], de Oued-Kitan [11] et d'Ellès, dans la région du Kef [12]. Quant aux sanctuaires d'Aïn-Tounga [13], d'Hr-Thibar [14] et de toute cette région, ils sont en pleine apogée. A *Musti* (Henchir-Mest), entre Tunis et le Kef [15], un autel est dédié en 209-211, sous le règne de Septime-Sévère et de ses deux fils, aux trois divinités agraires *Nutrix, Saturnus frugifer* et *Janus pater*. A Mactar enfin, un fragment de dédicace date de 193-211 une construction érigée en l'honneur de Saturne, un temple sans doute [16], et non loin de là, les sanctuaires du *Vicus Maracitanus*, de Kessera, d'Ousseltia [17] ont connu alors un grand essor.

en Numidie

En Numidie, où le culte de Saturne s'est développé très tôt et où de nombreux temples furent construits dans le courant du IIe siècle et parfois même, dans la région cirtéenne, dès le Ier siècle, il y eut surtout à l'époque des Sévères, extension et embellissement des édifices existants. Et pour ceux du moins qui ont été

1. Cf. S. Gsell et Joly, *Khamissa, Madaure et Announa*, p. 28-29 et 37. Khamissa était au centre d'un pays agricole important et, semble-t-il, bien exploité : cf. l'épitaphe de Q. Vetidius Iuvenalis, *omnibus honorib(us) functus, pater III equitum romanor(um), in foro iuris peritus, agricola bonus* (*M.E.F.R.*, XXIII, 1903, p. 117-118) — Madaure, au centre d'un district oléicole, est la ville des moulins à huile : cf. H. Camps-Fabrer, *L'olivier et l'huile dans l'Afrique romaine*, Alger, 1953, p. 25.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 362.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 371 et s.; A. Ballu, « Rapport sur les fouilles... en 1916 », dans *B.A.C.*, 1917, p. 245 et s.
4. Rappelons que sur plusieurs inscriptions, Saturne est identifié à Jupiter et appelé *Iupiter Optimus Maximus Saturnus* : *infra*, p. 233.
5. Saturne partage en Afrique le qualificatif de *Frugifer* avec Pluton.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 267-268; pl. XIV, fig. 2.
7. *I.L. Alg.*, 1256 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 369, n° 4; *I.L. Alg.*, 1237 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 369, n° 3.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 387 et s.; 405 et s.; 422 et s.
9. *C.I.L.*, 14 465 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 271, n° 2.
10. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 266 et s. et p. 291 et s.
11. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 92, n° 28.
12. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 240-241.
13. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 154 et s.
14. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 205, n° 1.
15. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 221, n° 2.
16. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 242, n° 2.
17. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 243 et p. 229 et s.

découverts et fouillés, on constate qu'il s'agit toujours de temples du type romano-africain, mais d'architecture classique. Que ce soit dans les villes en plein essor ou dans les campagnes, à peuplement indigène très dense, la vieille forme punico-berbère des sanctuaires ne se rencontre plus au début du IIIe siècle.

Dans la région cirtéenne, la présence de stèles datables du début du IIIe siècle prouve que les temples sont fidèlement entretenus et fréquentés. Ils sont malheureusement trop mal connus, comme à Tiddis et à Mila, ou trop ignorés, pour les autres, pour en dire davantage. On retiendra seulement que celui de Mila était sans aucun doute un édifice grandiose; les murs retrouvés et la statue monumentale qui voisine encore le prouvent [1].

Celui de Djémila n'a guère laissé plus de traces aujourd'hui visibles [2]. Pourtant des recherches profondes, effectuées sous le dallage de la basilique civile de Valentinien, ont livré des restes suffisants pour qu'interprétés à la lumière de plusieurs textes, remployés dans l'édifice du IVe siècle, ils nous donnent une idée du temple de Saturne et de son histoire. Construit sans doute vers le milieu du IIe siècle, il fut l'objet de transformations sous les Sévères. Parmi elles, se laisse reconnaître l'addition d'un pronaos à colonnes, qui dut contribuer à rehausser l'aspect monumental du temple, au moment où l'on aménageait d'une manière somptueuse l'ensemble contigu du Forum Novum. Vers le même temps, en 209-211, la petite ville voisine de Mons embellissait elle aussi son sanctuaire [3].

Toutefois la région, où sous les Sévères paraissent s'être développés de la manière la plus extraordinaire les temples de Saturne — par constructions, restaurations, agrandissements — est incontestablement celle des confins de l'Aurès. A Khenchela nous ignorons tout du temple, mais on peut imaginer qu'au luxe un peu lourd des stèles du début du IIIe siècle dut correspondre un embellissement tapageur du sanctuaire. Pour sa part, celui, tout proche, de Fontaine-Chaude [4], se vit doter entre 195 et 198 d'un nouvel autel. A Lambèse, où il y eut peut-être jusqu'à trois temples voués au culte de Saturne, l'un d'eux fut gratifié d'un autel vers 198 [5]; mais sous Caracalla c'est tout un édifice, avec ses portiques et son autel, qui fut érigé au-dessus du camp dit des auxiliaires, en l'honneur du Seigneur Saturne et de sa parèdre Ops Regina [6]. Du temple de *Lambafundi* nous ignorons tout; on peut même se demander s'il y en eut jamais un [7]. A Timgad au contraire, dans le sanctuaire installé au IIe siècle sur une hauteur qui domine la ville à quelque 800 mètres au Nord-Ouest [8], d'importants travaux furent entrepris, sous les Sévères, semble-t-il, pour rehausser le caractère monumental de l'édifice, lui donner plus de dégagement et accroître son luxe.

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Mila : le temple.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila : le temple, et n° 3. Voir pl. XXXII, fig. 1 et 2.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Mons : le temple et n° 1.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Fontaine-Chaude, n° 2.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse : le temple, et n° 3.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse, n° 1.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambafundi. Peut-être n'y eut-il jamais ici qu'une simple *area*.
8. Ce temple fouillé partiellement en 1921 restait anonyme. Des recherches effectuées en 1955, puis en 1958, ont prouvé d'une part qu'il était bien dédié à Saturne, d'autre part qu'il y avait là deux édifices superposés : le plus ancien date des débuts de la colonie (IIe s.); le plus récent, transformé et agrandi, date des Sévères. Les résultats de ces recherches, jusqu'ici inédits, sont publiés dans *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad : le temple.

Tous ces sites ont naturellement livré un très grand nombre d'ex-voto. Ils ne sont pas les seuls. A la même époque sévérienne appartiennent les curieux monuments de N'Gaous, l'antique *Nicivibus* de la plaine du Hodna, qui nous renseignent sur le mécanisme et le formulaire des sacrifices de substitution[1]. Et l'on ne saurait oublier deux régions, qui produisent alors des témoignages particulièrement originaux de leur dévotion au Saturne africain. C'est d'une part la zone du *limes* de Numidie, dont les deux stations jumelles, El-Gahra[2] et El-Kantara (*Calceus Herculis*)[3] établies sur une route militaire, qui fut aménagée au temps des Sévères, ont donné des stèles votives et funéraires qui datent, presque toutes, du règne de Caracalla. C'est d'autre part la région comprise entre Tébessa et Khenchela, autour de Bagai et de Ksar-el-Haïmeur, dont les ex-voto relèvent d'une école artisanale alors très florissante[4].

Deux traits caractérisent ces ex-voto numides de l'époque sévérienne, qui portent à la fois les marques d'une profonde influence romaine, et en même temps les traces du conservatisme berbère, ravivées par des influences orientales. Nulle part mieux que sur ces monuments de Numidie centrale ne se dégage l'originalité de l'art des stèles africaines du début du IIIe siècles, à la fois réaliste et illusionniste, berbéro-punique dans sa conception, berbéro-romain dans son élaboration, orientalisant dans son expression[5]. Par eux s'expriment parfaitement les résultats de l'œuvre de Rome poursuivie pendant deux siècles et demi dans la vieille Afrique berbère, rurale et plus ou moins profondément punicisée par ses rois indigènes. Dans les plaines de Numidie centrale, entre Djémila et Tébessa, au sol plus fécond dans l'Antiquité que de nos jours, au climat sec et salubre, où les pluies de printemps et les sources nombreuses favorisent la culture des céréales et même l'élevage, vivait dès avant l'installation de Rome une population dense, et qui possédait de fortes traditions indigènes[6]. Si fortes qu'en dépit des gros efforts de colonisation accomplis dès le Ier siècle par l'armée[7]; malgré la « politique de l'eau »[8], la politique de sédentarisation des semi-nomades

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, N'Gaous, 1-5. Voir l'étude fondamentale de J. Carcopino, « Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine », *R.H.R.*, CVI, 1932, p. 592-599. Sur l'intérêt de ces ex-voto pour le culte de Saturne, cf. *infra*, p. 335.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, El-Gahra.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, El-Kantara.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Ksar-el-Haïmeur, Bir-Laskeria, Oum-el-Bouaghi (plusieurs se trouvent actuellement dans le jardin public d'Aïn-Beïda).
5. Voir *supra*, p. 55-56. Les influences orientales apparaissent clairement sur les stèles de Ksar-el-Haïmeur-Khenchela, où l'arbre de vie occupe une place importante (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIX, fig. 1-2, 4-5 ; sur maintes stèles de Timgad, de Lambèse et d'El-Kantara, avec les vêtements des dédicants, la pose du dieu allongé, l'attitude des dédicants debout sur le bélier (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 3 ; XXV, fig. 6, 7 ; XXVIII, fig. 4, 7 ; XXX, fig. 5-7).
6. Les témoignages abondent : monnaies numides (cf. L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, t. III : *Les monnaies de la Numidie et de la Maurétanie*, 1862, suppl. 1874 ; L. Charrier, *Description des monnaies de la Numidie et de la Maurétanie*, 1912) ; noms de lieux d'origine indigène : Bagaï, Thamugadi, Lampsili, Lambafundi, Lambaesis, Lambiridi, etc. ; tombeaux indigènes très nombreux autour du Foum Ksabtina, défilé de l'Aurès qui donne accès aux vallées de l'Oued el-Abdi et de l'Oued el-Abiod — le Médracen ; région des Musulames hostiles à Rome : cf. la révolte de Tacfarinas.
7. Installation de la *legio IIIa Augusta* à Lambèse (voir *supra*, n. 5, p. 80) ; création de *Diana Veteranorum* (Zana), dont le nom indique suffisamment l'origine.
8. Sur les installations hydrauliques de cette région, cf. de la Blanchère, « L'aménagement de l'eau et l'installation rurale dans l'Afrique ancienne », *Nouv. Arch. Miss.*, VII, 1895 ; S. Gsell, *Enquête administrative sur les travaux hydrauliques anciens en Algérie*, Paris, 1902, p. 98 et s. ; J. Coignet, « L'hydraulique agricole à l'époque romaine », *R.T.*, 30, 1924, p. 231-242 ; M. M. Knight, « Water and the course of Empire in North Africa », *The Quarterly Journ. of Econom.*, 1929, p. 342 et s. (étude pénétrante)

et la formation de grandes propriétés foncières[1], la « politique routière »[2] inlassablement pratiquées par une administration décidée à transformer le pays, l'assimilation échoua. Pendant toute la durée de l'occupation romaine, cette région de l'Afrique est restée l'un des principaux centres de la résistance indigène, qu'elle a animée de Tacfarinas[3] jusqu'aux mouvements donatistes du IVe et du Ve siècles[4]. Et entre ces deux crises il y eut bien d'autres révoltes, d'origine et d'esprit très divers d'ailleurs[5]. Sans exagérer la portée de cette remarque, on peut tout de même dire que, malgré les efforts de Rome pour romaniser les cultes indigènes, l'âme berbère s'est retrouvée, retrempée et manifestée dans la religion. On le voit dans le succès, persistant aux IIe et IIIe siècles, de divinités proprement indigènes, telles que les *dii Mauri* et d'autres[6]. On le perçoit dans la religion de Saturne, dans l'imagerie des stèles et à travers certaines expressions du culte[7] qui, par des détails propres à la Numidie centrale, témoignent d'un sentiment religieux à plus d'un égard assez particulariste.

en Maurétanie

En Maurétanie, il faut mettre à part deux régions. Celle de *Caesarea* (Cherchel), et de quelques comptoirs ex-puniques du littoral, où le culte de Saturne est attesté dès le Ier siècle de notre ère[8] — mais ces cas sont particuliers, on l'a vu[9] —, celle aussi de Sétif, où les documents sont datés du IIe siècle[10] — mais cette ville si proche de la Numidie a dû subir son influence. Ces cas exclus, il est remarquable qu'aucune inscription datée relative au grand dieu de l'Afrique

et J. Baradez, « Travaux d'hydraulique romains relevés par photographies aériennes dans une région aujourd'hui steppienne », *Actes* 79e *Congr. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, p. 273-275 : grâce à ces travaux, de bonnes terres recevaient 900 mm. d'eau au lieu de 300 aujourd'hui. Cf. aussi le règlement d'irrigation de Lamasba : *C.I.L.*, 4440 = 18 587 ; et F.-G. de Pachtère, *M.E.F.R.*, 1908, p. 373 et s. ; voir en dernier lieu J. Birebent, *Aquae Romanae, Recherches d'hydraulique romaine dans l'Est algérien*, Alger, 1963, 523 pp.

1. Autour de *Verecunda, Lambiridi, Lamiggiga, Diana Veteranorum, Mascula, Bagai*, les traces des grandes propriétés sont nombreuses : cf. S. Gsell, *Atlas Arch. Alg.* De même autour de *Lambafundi* : *supra*, n. 1, p. 81. Voir aussi, l'inscription de Tamagra : *M.E.F.R.*, XIII, 1893, p. 470, n. 2.
2. Sur la « politique routière » de Rome, cf. P. Salama, *Les voies romaines de l'Afr. du N.*, Alger 1951. Les routes étaient particulièrement denses autour de Lambèse ; voir J. Baradez, « Réseau routier de commandement, d'administration et l'exploitation de la zone arrière du limes de Numidie », dans *Limes-Studien, Actes du Congr. Int. d'ét. des front. rom., Bâle-Rheinfelden en* 1958, Univ. de Bâle, 1959, p. 19-30.
3. Sur la révolte de Tacfarinas, voir en dernier lieu R. Syme, « Tacfarinas, the Musulami and Thubursicum », *Studies in Roman economic and social history in honor of Allan Chester Johnson*, 1951, p. 113 et s.
4. Cf. W. H. C. Frend, *The donatist church, A movement of protest in Roman North-Africa*, Londres, 1952 ; voir les critiques pertinentes de A. Mandouze, « Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de saint Augustin », dans *Année Théol. Aug.*, 1953, I, p. 151-171 et 201-231.
5. Ces révoltes ont été étudiées par R. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, qui n'a pas suffisamment mis en lumière les aspects, pourtant si divers, des révoltes berbères. Voir *infra*, p. 483. On en trouvera une liste dans *Vingt-cinq ans d'Histoire Algérienne. Recherches et publications* (1931-1956), II : J. Lassus, *L'Antiquité*, p. 16-17.
6. Sur les *dii Mauri*, dont les cinq inscriptions trouvées en Numidie proviennent de Lambèse, cf. G. Camps, « L'inscription de Béja et le problème des dii Mauri », *R. Af.*, XCVIII, nos 440-441, 1954, p. 233-260. A Timgad, on vénère Cillenius (*Bull. Arch. Const.*, 1901, p. 264, no 20) ; cf. aussi un relief représentant deux divinités indigènes : Ballu, Cagnat, *Le Musée de Timgad*, p. 7 et pl. III, 4. — A Lambèse, Medaurus (*C.I.L.*, 2642) ; cf. également un relief représentant deux divinités indigènes.
7. Voir *infra*, p. 335.
8. Cf. L. Leschi, « Un sacrifice pour le salut du roi Ptolémée », *Mél. Gautier*, 1937, p. 332-340 ; *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel I ; *supra*, p. 79.
9. Voir S. Gsell, *Cherchel, antique Iol-Caesarea*, Alger, 1953, rééd. du texte des *Promenades archéologiques autour d'Alger*, Paris, 1926, revue et mise à jour par M. Leglay et E.-S. Colozier.
10. *Supra*, p. 84.

n'est antérieure à l'époque des Sévères. Le temple d'Aïn-Roua (*Ad Sava municipium*), entre Sétif et Henchir-Guergour, fut édifié sous le règne conjoint de Septime-Sévère et de Caracalla (198-209)[1]. A Sétif, trois stèles votives sont explicitement datées par l'ère provinciale, l'une de 209[2], une autre de 210[3] la troisième de 234[4]; ce qui permet par comparaison de forme et de style de rapporter à la même période la majeure partie des stèles sitifiennes[5]. De même, à Sillègue, près de Djémila, trois stèles datées de 221[6], de 227[7] et de 214-227[8] permettent d'attribuer au règne de Sévère Alexandre le succès de Saturne dans la région des Beni-Fouda[9]. Enfin en 224 fut gravée une stèle de *Thamallula*, l'actuel Tocqueville[10].

On notera que tous les monuments datés se situent dans l'Est de la Maurétanie Césarienne, et même à proximité immédiate de la province de Numidie. Ils sont d'ailleurs, par leurs dimensions, leurs représentations et leur style apparentés aux ex-voto de *Cuicul*, avec lesquels ils constituent une sorte de famille régionale. De nouveau, comme pour la région de Timgad-Lambèse, au Nord de l'Aurès, nous nous trouvons ici sur les hautes plaines fertiles du pays sitifien, en bordure de la Kabylie des Babors, dans une zone de peuplement indigène très dense. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que certains traits des stèles de *Lambafundi* et de *Mascula* se retrouvent à Djémila, à Sétif et à Sillègue, mais moins accentués[11]. Manifestement le Saturne de la région sitifienne restait lui aussi un dieu foncièrement indigène dans un cadre romanisé.

Ailleurs, dans l'Ouest de la Maurétanie Césarienne et en Maurétanie Tingitane, où les deux premiers documents relatifs au culte de Saturne ont été récemment découverts à Volubilis[12], les stèles sont en général beaucoup plus grossières. Bien qu'elles ne soient pas datées par leur texte — la plupart sont d'ailleurs anépigraphes — elles peuvent, pour une grande part, semble-t-il, être rapportées à l'époque sévérienne : c'est le cas des ex-voto d'Aïn-Bessem[13], d'Aumale (*Auzia*)[14], de Tigzirt-Taksebt[15], de *Tupusuctu*[16] et de *Tipasa*[17].

Au terme de ce tableau, une conclusion s'impose. Si le culte de Saturne a connu sous les Sévères son plus grand succès, ce succès n'est dû ni à la prospérité croissante des provinces africaines — qui a toutefois favorisé les restaurations et embellissements des temples — ni à des encouragements officiels — les dédicaces officielles sont d'ailleurs relativement rares par rapport aux autres. Il est dû à la fois aux solides attaches populaires et indigènes qu'il a su garder et à une remarquable fidélité à ses origines. Même romanisé, Saturne est resté avant tout un dieu punico-berbère : là réside le secret de sa réussite. Dans un pays aussi profondément pénétré par la civilisation carthaginoise que l'est encore l'Afrique aux IIe-IIIe siècles[1], que souffle soudain l'esprit oriental, même s'il est transmis par Rome, il se produit immédiatement un renouveau religieux d'autant plus intense que les fidèles et les dieux sont restés plus près de leurs origines. C'est le cas de Caelestis, A. Audollent l'a déjà noté[2]. C'est aussi le cas de Saturne, qui pour la quasi totalité de ses dévots reste beaucoup plus le Ba'al-Ḥammon punique d'origine phénicienne que le Saturne italique[3], non sans que son assimilation à ce dernier ne lui ait valu quelque enrichissement de sa personnalité. On comprend dès lors que de la puissante action romanisatrice des empereurs s'exerçant finalement dans le même sens que les tendances intimes du peuple berbère, Caelestis et plus encore Saturne aient été les grands bénéficiaires. Il n'est pas indifférent de noter dès maintenant que l'épanouissement de leurs cultes coïncide à la fois avec le dernier grand effort de romanisation de l'Afrique et avec « l'afflux de sémitisme », qui caractérisent l'époque des Sévères.

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Aïn-Roua 1.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 3.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 4. Les dédicants sont *un sacerdos domini Sitifensis*, sa femme et son fils. Dans ce *dominus Sitifensis*, il faut très certainement reconnaître Saturne.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 5.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 9-19, 32, 36.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue 9.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue 11.
8. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue 10.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue.
10. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tocqueville 1.
11. Les stèles sont cependant moins chargées de symboles et de personnages. On retrouve à Djémila les petits génies nus ou vêtus de la chlamyde, mais non les monstres anguipèdes. De même, les animaux sont moins nombreux, mais à côté du taureau, du bélier et du lion, est fréquemment figuré le canard qu'on ne trouve que sur les stèles de la région de Sétif-Djémila. Sur le canard, cf. *infra*, p. 209.
12. R. Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », *R.E.A.*, LVI, 1954, p. 150-153; *Sat. Afr. Mon.* II, Volubilis.
13. *Sat. Afr. Mon.*, II, Aïn-Bessem.
14. *Sat. Afr. Mon.*, II, Aumale.
15. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tigzirt-Taksebt.
16. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tiklat.
17. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tipasa 1.

De Maximin a Gallien.

A partir de la mort de Sévère Alexandre en 235 et jusqu'à l'avènement de Gallien, en 253, on a peu construit en Afrique. La remarque a été faite plus d'une fois et pour des centres aussi différents et éloignés l'un de l'autre que Dougga[4], et Djémila[5] et Volubilis[6]. Comme le reste du monde romain, les provinces africaines traversent une crise qui, pour être moins grave que dans certaines régions — malgré l'affaire des Gordiens et ses contre-coups — crée cependant une certaine atonie dans la vie des campagnes et des villes. La rareté

1. Cf. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 500 et S. Gsell, *Hist. Anc.*, IV, p. 498, qui croient aux survivances puniques encore à l'époque de saint Augustin. C. Courtois les a niées dans un article récent, intitulé « Saint Augustin et le problème de la survivance du punique », *R.Af.*, XCIV, 1950, p. 259-282. La thèse traditionnelle a été exposée de nouveau par W. M. Green, « Augustin's use of Punic », dans *Semitic and oriental Studies, Univ. of California, Publ. in semitic Philology*, XI, 1951, p. 179-190. Les conclusions de C. Courtois sont repoussées par Ch. Saumagne, « La survivance du punique en Afrique aux Ve et VIe siècles après J.-C. », dans *Karthago*, IV, 1954, p. 171-178 et par J. Lecerf, « Notule sur saint Augustin et les survivances puniques », *Augustinus Magister*, 1954, p. 31-33. Aux IIe et IIIe siècles les survivances puniques sont moins discutables.
2. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 371-374.
3. *Infra*, p. 262.
4. A Dougga, on ne connaît pas de constructions édilitaires entre le règne de Sévère Alexandre (arc au N.O. de la ville; cirque, temple de Caelestis) et celui de Gallien (temple de Tellus; thermes) : voir Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, p. 13.
5. A Djémila, même chose; la crise édilitaire y fut même plus longue : pendant cinquante deux ans, de 229 à 281, aucune dédicace de monument n'est connue : Y. Allais, *Djémila*, 1938, p. 26.
6. A Volubilis la crise fut au contraire plus brève. Sous Gordien III (238-244) on reconstruit le palais du procurateur. Puis les dédicaces réapparaissent sous Valérien et Gallien : R. Thouvenot, *Volubilis*, 1949, p. 18.

des inscriptions et des dédicaces, privées aussi bien qu'officielles, ne peut pas être due seulement au hasard des découvertes.

Les manifestations extérieures de la dévotion à Saturne que représentent la construction de temples et l'érection de stèles paraissent en tout cas avoir pâti de la situation générale, si l'on en juge par leur peu d'ampleur.

En Afrique proconsulaire, deux dédicaces datent de cette période. L'une émane d'un *saltus* de la région de *Thagaste*, l'actuel Souk-Ahras et s'adresse à Saturne, en tant que génie du domaine; R. Cagnat l'attribuait au règne de Philippe; nous croyons avoir montré qu'elle date plutôt du règne de Maximin (235-237) [1]. L'autre est un fragment d'architrave de Slouguia, l'antique *Chidibbia*, qui date probablement du règne de Gordien III (238-244) [2]. C'est tout.

En Numidie, aucun texte daté n'est postérieur à 217.

En revanche, la Maurétanie Césarienne semble avoir connu encore une relative activité religieuse. A Sillègue un ex-voto porte la date de 239 [3], et le sanctuaire continue d'être fréquenté d'une manière assidue pendant plusieurs décades. Un sitifien voua une stèle encore en 246 [4]. Et un habitant de *Sertei* (Hr-Guidra) en offrit une autre en 247 [5].

Tels sont les monuments datés explicitement. D'autres, qui ne le sont pas, ont sans doute été dédiés pendant cette période; en petit nombre, semble-t-il. Sous réserve de découvertes ultérieures, la période 235-253 laisse une impression de ralentissement et de déclin du culte de Saturne. Impression d'autant plus saisissante qu'à partir de Gallien on décèle au contraire non seulement un renouveau de constructions, mais une renaissance de l'art des stèles.

Les derniers documents

Datés : A l'époque où J. Toutain rédigeait son étude sur le culte de Saturne, il assignait à la seconde moitié du IIIe siècle les derniers documents datés d'une manière explicite. Cela reste vrai d'une manière générale et n'appelle de rectification que dans le détail.

A cause d'une mé-lecture, il considérait, à la suite de A. Poulle, que le monument daté le plus récent était une stèle de Sillègue, en Maurétanie, de 272 [6]. Cette stèle doit en réalité être reportée aux ides de juin de l'an 223 de la province, c'est-à-dire au 13 juin 262 [7]. Cependant Sillègue possède une autre stèle qui, elle, date bien de 272; elle fut érigée aux nones de mai de l'an 233 de la province, soit le 7 mai 272 [8]; la plus proche par la date se rapportant aux kalendes de mars de l'an 225 de la province, soit le 19 février 264 [9]. Presque contemporain se trouve

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 416-417, n° I.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 120, n° 1.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue 12.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 6.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Hr-Guidra 1.
6. J. Toutain, *De Sat. dei cultu*, p. 25 et n. 2, qui se réfère à A. Poulle, *Rec. Const.*, 1890-1891, p. 381, n. 70.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue n° 16. L'ère provinciale de Maurétanie part de 40 ap. J.-C.
8. *Sat. Afr. Mon.* II, Sillègue n° 18.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue n° 17.

être un fragment de plaque en marbre trouvé dans le temple de Saturne de Khamissa (*Thubursicum Numidarum*) en Afrique proconsulaire : bien que très fragmentaire, il porte mention du deuxième consulat de P. Cornelius Saecularis et de C. Iunius Donatus, ce qui le date de 260 [1]. Et c'est encore dans la même décade que ces trois derniers documents que, dans l'état actuel de nos connaissances, s'inscrit l'ex-voto daté, le plus récent après celui de Sillègue de 272 : il provient d'Henchir-es-Srira, en Byzacène; brisé dans sa partie supérieure, il a perdu son premier registre mais on peut lire sur le bandeau qui séparait ce registre du second : *VI Kal(endas) Iul(ias) Valeriano et Lucilo co(n)s(ulibus)*, soit le 25 juin 265 [2]. Plusieurs ex-voto du même sanctuaire, très proches par leur style et la forme des lettres, sont certainement contemporains de celui-ci, le seul d'Hr-es-Srira qui porte une date [3]. Il est assez remarquable que tout ce groupe de stèles tardives, aussi bien de Maurétanie [4] que d'Afrique proconsulaire, ait été érigé sous le même règne de Gallien (253-268), qui correspond en Afrique et ailleurs, à une fructueuse tentative de restauration de l'ordre et à un renouveau économique, social et artistique [5].

Postérieur à 272, aucun ex-voto, parmi ceux qui portent une date provinciale ou consulaire, n'a donc jusqu'ici été retrouvé. Mais, parmi les stèles non datées — et ce sont les plus nombreuses — il en est certaines que leur forme, le style de leur décoration, la graphie de leur texte et aussi le costume et la coiffure de leurs dédicants permettent d'attribuer à la fin du IIIe et même au IVe siècle. Datables :

On pense par exemple à la stèle, maintenant célèbre, qui fut trouvée près de Siliana en Tunisie centrale et étudiée à plusieurs reprises par M. G. Picard [6]. D'un très grand intérêt documentaire avec les scènes champêtres (de labour, de moisson, de rentrée de la récolte) qui remplissent les deux registres inférieurs; important aussi par la scène de sacrifice, qui dans le registre moyen rassemble autour de l'autel les deux victimes habituelles (un taureau et un bélier) et les dédicants, un homme et une femme, en qui l'on peut reconnaître le *patronus* du domaine associant son épouse et son personnel (*cum suis*, dit l'inscription) à un acte de piété « familial » rendu au grand dieu de l'Afrique romaine, l'ex-voto qui commémore cet acte religieux présente aussi une haute valeur chronologique. Stèle Boglio de Siliana.

Dans les deux registres supérieurs, trois choses retiennent en effet l'attention. D'abord la présence, au sommet, d'un aigle aux ailes éployées qui, ici comme sur d'autres stèles, évoque à la fois Jupiter, plus d'une fois assimilé à Saturne en

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 370, n° 5.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 308-309, n° 2 et pl. X, fig. 4.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 308-320.
4. On pourrait y ajouter une inscription de *Rapidum* (Masqueray) : dédicace offerte par un chevalier romain, flamine perpétuel et ancien préfet d'une tribu indigène à tout un groupe de divinités — romaines et africaines (Saturne, Caelestis, les dii Mauri) — dont la date peut être déduite de la mention *Victoriae Caesss.*, trois Césars, en qui G. Camps (*R.Af.*, XCVIII, 1954, p. 248) a proposé de reconnaître Valérien, Gallien et Valérien le jeune, soit entre 255 (association de Valérien le jeune à l'Empire) et 259 (prise de Valérien par Sapor). Cf. *Sat. Afr. Mon.*, II, Masqueray n° 1.
5. Cf. P. Romanelli, *Storia delle province romane dell'Africa*, Rome, 1959, p. 473 et s., 486 et s. pour la restauration de l'ordre et le relèvement urbain; il y eut aussi un renouveau économique, social et culturel.
6. *B.A.C.*, 1943-1945, p. 375 et s.; 1946-1949, p. 121-122; *Rel. Afr. Ant.*, p. 120-122; et en dernier lieu *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227-228, n° 9 et pl. IX, fig. 4.

Afrique[1], Ba'al Shamîn, le maître du ciel phénicien[2] et les divinités solaires du Proche-Orient[3] auxquelles Saturne est apparenté par ses origines. Ensuite, sur le bandeau, où s'aggrippent les serres de l'aigle, la présence autour d'un cartouche, inscrit au nom de Saturne, de deux Victoires qui d'une main portent une palme et de l'autre tiennent l'inscription. Elles sont évidemment là pour rappeler qu'à l'instar de plusieurs grands dieux orientaux, de Mithra et du Soleil en particulier, Saturne est *deus invictus*. On peut voir enfin, dans le registre principal, taillé en forme de niche voûtée pour abriter le dieu, assis en majesté sur le dos d'un taureau, les Dioscures, ses assesseurs habituels, debout près de leur monture, mais dans un costume tout à fait inusité. Alors que sur les autres ex-voto africains qui les représentent ils sont d'une manière générale dans leur tenue conforme au canon classique, c'est-à-dire nus sous un simple manteau posé sur l'épaule[4], ici ils sont chaussés de brodequins et vêtus d'un uniforme militaire : une cuirasse à écailles et à lambrequins, couverte d'une chlamyde attachée sur l'épaule droite ; d'une main ils portent un glaive, la pointe en haut, de l'autre ils retiennent leur cheval. Avec l'aigle du fronton, et les deux Victoires qui occupent les écoinçons dans la même attitude que sur les arcs de triomphe, les Dioscures gardes du corps entourent Saturne d'un véritable « appareil impérial », comme l'a fortement souligné M. Picard. Cette « interférence entre l'iconographie divine et l'iconographie impériale », qui joue ici en faveur du dieu[5] pour mettre en valeur son caractère astral, ouranien et souverain, apparaît dans ses détails conforme aux tendances de l'époque tétrarchique (voir pl. III).

Saturne « empruntant à l'empereur jovien son aigle, ses victoires et ses gardes » ; les Dioscures adoptant l'uniforme militaire tel qu'on le retrouve sur l'arc de Galère à Thessalonique[6] ; jusqu'au dédicant Cuttinus, dont la tête carrée, la barbe courte, le corps ramassé, trapu évoquant les « portraits massifs des empereurs de la tétrarchie... ; il est peu de documents — note avec raison M. Picard[7] — qui expriment plus clairement que ce modeste ex-voto rural la liaison entre la dernière réaction païenne et le triomphe de la classe des grands propriétaires, sortie victorieuse de la crise sociale du IIIe siècle ».

Stèles de Tunisie centrale.

A la même époque — extrême fin du IIIe siècle — paraissent appartenir plusieurs ex-voto de Tunisie centrale, aujourd'hui conservés au British Museum. Il s'agit notamment des nos 4, 5, 6 et 7 de notre Inventaire[8], reproduits (pl. VIII, fig. 3-6). Issus sans aucun doute d'ateliers différents et beaucoup plus fortement marqués par l'empreinte du terroir[1], ils présentent, dans les détails du travail, assez de traits communs pour qu'on puisse les rapprocher à la fois entre eux et avec la stèle Boglio. Sauf sur la stèle no 7, les Dioscures sont *vêtus*, il est vrai d'un curieux ensemble « civil » composé d'une tunique longue et d'un manteau ; mais l'attitude et la composition du groupe n'ont pas varié ; il est même frappant de noter l'identité de pose de la tête des chevaux sur les stèles no 7 et Boglio. Pour les autres personnages, la même cubicité de la tête, le même raccourcissement des corps leur valent des proportions également trapues[2]. Il n'est pas jusqu'au goût des torsades et au tracé profond des plis[3], qui contrastent avec la stylisation des personnages, jusqu'au modelé très réaliste des animaux, que les artisans de village ont tenu à montrer avec leur musculature et même le mouvement de la queue balayant leur flanc, qui apparentent étroitement me semble-t-il, ces ex-voto de Tunisie centrale à la stèle Boglio de Siliana. On notera enfin que sur celle-ci (au moins dans les trois registres inférieurs) comme sur celles-là, on a utilisé un relief presque plat[4].

Pour toutes ces raisons on datera donc des dernières années du IIIe siècle ce groupe d'ex-voto, qui dut être érigé, au cœur de la Byzacène, au moment du renouveau de l'économie rurale qui suivit la crise des années 289-295.

De ce nouvel élan religieux auquel correspondit une renaissance artistique, et qui ne furent ni l'un ni l'autre sans rapport avec la relance économique de l'époque tétrarchique, on peut d'ailleurs trouver un écho dans un passage de l'*Adversus Nationes* d'Arnobe. L'ardent polémiste, qui n'avait ni intérêt ni raison à grossir leur importance, affirme que de son temps — il écrit son traité entre 284 et 311[5] — il y a des dévots païens assez convaincus pour s'indigner de l'incrédulité qui s'étale dans certaines œuvres de la littérature classique et pour demander que le Sénat fasse brûler dans un même autodafé le *De natura deorum*, le *De divinatione* et la Bible. Non certes qu'en ces païens fanatiques on veuille ne reconnaître que les Africains fidèles à leur dieu national. Tout au plus peut-on souligner la concordance du texte d'Arnobe et des données archéologiques pour attester qu'au début du IVe siècle subsistent en grand nombre des païens sincères et actifs.

Stèles de Cuicul.

Plus tardives encore paraissent quelques stèles de Djémila, l'antique *Cuicul*, en Numidie, dont le temple de Frugifer[6], construit au IIe siècle en dehors des

1. Voir *infra*, p. 233.
2. L'idée est de R. D(USSAUD), *Syria*, XXXII, 1955, p. 145.
3. A. ROES, « L'aigle du culte solaire syrien », *R.A.*, XXXVI, 1950, p. 129 et s.
4. Sauf précisément sur des stèles de Tunisie centrale (voir *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 4 et 5) où ils sont vêtus, et sur une stèle de Timgad (*ibid.*, pl. XXVIII, fig. 6) où ils sont confondus avec Sol et Luna.
5. Voir G. Ch. PICARD, *L'art romain*, Paris, 1962, p. 170, qui rappelle justement à plusieurs reprises (p. 55 et 172), l'influence de la théologie et des reliefs mithriaques sur le décor des pylônes de l'arc de Galère à Salonique, reconnue par W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946.
6. Cf. l'uniforme militaire des empereurs sur l'avant-dernier panneau du pilier S.O., face N.E. : K. F. KINCH, *L'arc de triomphe de Salonique*, Paris, 1890, pl. VI, reproduit par W. SESTON, *ouv. cit.*, pl. entre les p. 250-251.
7. *Rel. Afr. Ant.*, p. 122. On notera qu'à Hr-Douémis (*Uchi Maius*) une dédicace à Ops, parèdre de Saturne, peut être rapportée à l'extrême fin du IIIe siècle, 290-294 au moins : *C.I.L.*, 26 240 et *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 272.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 225-226. Peut-être faut-il ajouter à cette série la stèle no 1 (*ibid.*, p. 224 et pl. VI. fig. 5) actuellement au Musée du Bardo et dont je n'ai pas pu retrouver l'origine précise. Elle présente plus d'un trait commun avec les autres (costume des Dioscures, vêtements à plis profonds) et avec la stèle Boglio (torsades, pose des pieds), mais son mauvais état de conservation, en particulier le martelage des faces interdit de pousser plus loin les rapprochements.

1. Les no 6 et 7 (pl. VIII, fig. 5 et 6) ne sont pas de la même main, mais sortent certainement du même atelier. Sur leurs caractéristiques artisanales voir *supra*, p. 54.
2. Les principales caractéristiques des portraits de l'époque tétrarchique sont résumées par G. Ch. PICARD, *L'art romain*, p. 105.
3. Qu'on compare par exemple la tunique de la dédicante de la stèle no 4, les manteaux des Dioscures des stèles no 5 et 6 et les manteaux de Saturne et de la dédicante de la stèle Boglio.
4. Sur cette technique, abandonnée au IIe siècle dans les régions côtières, mais employée encore dans l'intérieur du pays jusqu'au IVe siècle et au delà, voir *supra*, p. 18.
5. *Adv. Nat.* III, 7. D'après MONCEAUX, *Hist. litt. Afr. Chrét.*, 1901, t. III, p. 246 et s., le livre I aurait été écrit en 296, le II en 296-7, le III entre 297 et 303, le IV en 303 ou peu après.
6. Frugifer désigne parfois Saturne et parfois Pluton. Ici, il s'agit sans nul doute de Saturne : cf. M. LEGLAY, « Les stèles à Saturne de Djémila-Cuicul », *Libyca*, I, 1953, p. 75 et *infra*, p. 120.

limites de la colonie de Nerva, était encore fréquenté dans la première moitié du IVe siècle, bien qu'il se trouvât inclus dans la ville depuis l'extension urbaine de l'époque des Sévères[1]. Le temple était certainement en ruines vers le milieu du IVe siècle, puisque entre 364 et 367 le consulaire Publilius Ceionius Caecina Albinus, qui gouvernait alors la Numidie au nom de l'empereur Valentinien, dut faire déblayer un énorme « monceau de ruines dépassant en hauteur le faîte où culminaient les édifices de Cuicul »[2], avant d'entreprendre sur le même emplacement les travaux de construction de la basilique civile dite de Valentinien. Mais jusqu'au moment de sa destruction, due à une cause inconnue — glissement de terrain ? vétusté ? conflit avec les chrétiens ? on ne peut le dire — il fut certainement en usage. Plusiers ex-voto érigés à cette époque le prouvent.

Laissons de côté une stèle en assez mauvais état de conservation qui, cependant, par le style général, le drapé des vêtements et surtout la forme de la barbe que porte Saturne et qui rappelle curieusement celle de l'empereur Gallien, doit être attribuée au dernier tiers du IIIe siècle[3]; elle se rattache par cette date à la série, assez abondante, des monuments élevés entre 260 et 268.

Six autres ex-voto de *Cuicul*[4], bien que différents sur de nombreux points, peuvent cependant appartenir à la période suivante (fin IIIe, première moitié du IVe s.). Des détails caractéristiques des chevelures, aux mèches courtes pour les hommes, aux nattes ramenées sur le haut de la tête pour les femmes, des barbes courtes, taillées en collier, les faces larges aux joues pleines, le drapé des vêtements masculins et féminins, autorisent cette datation tardive.

Ex-voto de Sillègue.

On en rapprochera encore un ex-voto provenant de la même région, de Sillègue, l'antique *Novar*, qui se trouve en Maurétanie, mais tout près de la frontière de la province de Numidie[5]. Les dédicants ont les mêmes traits du visage, les mêmes types de chevelure et de barbe, des vêtements drapés d'une manière un peu différente mais, pour la toge du moins, appartenant au même style (la *toga contabulata* tardive). Là encore nous possédons un des derniers témoignages du paganisme africain avant le triomphe du Christianisme.

Mais aucune construction ou restauration de sanctuaire.

Si des ex-voto ont été offerts à Saturne au IVe siècle, en revanche aucune inscription ne mentionne jusqu'ici la construction ou la restauration d'un de ses sanctuaires. On sait pourtant que d'âpres mouvements de réaction païenne marquèrent les règnes de Julien et de Valentinien et que le légat P. Caeionius Caecina Albinus, ardent défenseur du paganisme, allié à la famille de Julien, et de Symmaque, de Prétextat et de Nicomaque Flavien, illustra son gouvernement de Numidie par de nombreuses restaurations d'édifices païens[6]. Le milieu et la

1. Cf. Y. Allais, *Djemila*, p. 20 et s.
2. *Egestis ruderibus quae ipsis iam altiora essent culminibus civitatis* : E. Albertini, *C.R.A.I.*, 1943, p. 277 et s. = *A. Ep.*, 1946, n° 107. Sur cette question, voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Djemila.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djemila, 31 ; pl. XXXIV, fig. 4.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, 32 et pl. XXXIV, fig. 5 ; 33-37 et pl. XXXIV, fig. 6. La datation de ces monuments a été révisée depuis leur publication dans *Libyca*, I, 1953 à la suite d'un nouvel examen et pour tenir compte des remarques faites par G. Picard, dans *Karthago*, V, 1954, p. 210-211.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue 20 ; XXXVI, fig. 5.
6. Sur Publilius Caeionius Caecina Albinus, gouverneur de Numidie entre 364 et 367, cf. Pallu de Lessert, *Fastes des prov. rom. d'Afr.*, II, p. 327-339 et B. H. Warmington, *The North African provinces from Diocletian to the Vandal conquest*, Cambridge, 1954, p. 39-40. Sur son activité en faveur du paganisme, cf. à Timgad, *C.I.L.*, 2 388 (portiques du Capitole) ; *B.A.C.*, 1894, p. 361, n° 73 (base à la Concorde dans la *basilica vestiaria*) ; à Lambèse, *C.I.L.* 2 656 (*aedem fontis*) ; à Cirta, *I.L.Alg.*, II, 541 (*speleum cum sig*[*nis et ornamen*]*tis*), 618 ([*t*]*emplum*).

deuxième moitié du IVe siècle sont d'ailleurs marqués dans toute l'Afrique par un grand essor de l'urbanisme et surtout — par réaction sans doute contre la multiplication des églises — par un gros effort en faveur des sanctuaires du paganisme[1]; il est remarquable qu'aucune œuvre de ce genre n'ait laissé de trace dans les édifices voués au culte de Saturne.

Le cas du temple de Djémila,

Au contraire, à Djémila, c'est une basilique civile que Caecina Albinus vient inaugurer entre 364 et 367 sur les ruines du temple de Frugifer[2]; et dans la reconstruction de l'édifice — rebâti sur un plan différent et selon une orientation nouvelle — on n'a pas hésité à remployer comme seuil de porte un fragment de la vieille dédicace au dieu détrôné[3].

du temple du Bou-Kourneïn,

Ailleurs, au Djebel-Bou-Kourneïn, J. Toutain, fouillant le sanctuaire de *Saturnus Balcaranensis*, et observant d'une part la destruction systématique de toutes les stèles en marbre et d'autre part la présence « presqu'à fleur de terre » de monnaies de Constance II, de Valens et de Théodose, a proposé avec beaucoup de vraisemblance d'attribuer les déprédations commises dans le sanctuaire à l'activité anti-païenne des chrétiens de la fin du IVe siècle. Ces monnaies peuvent d'ailleurs avoir été perdues aussi bien par des fidèles du culte saturnien en visite dans le temple que par des chrétiens destructeurs du paganisme. C'est pourquoi il paraît prudent de préciser : de l'extrême fin du IVe siècle ou même du début du Ve, la découverte de lampes du IVe siècle attestant pour sa part la fréquentation et l'usage du sanctuaire dans le courant de ce même siècle[4].

De l'absence de construction nouvelle et de restauration, de la disparition même de plusieurs de ses temples (à *Thignica* par exemple, où la vie du lieu sacré semble s'être arrêtée au IIIe s.), il serait de toute façon imprudent de conclure à la disparition du culte de Saturne au cours du IVe siècle, devant la propagation victorieuse du Christianisme. On est au contraire en droit de penser que de nombreux temples continuaient alors d'être fréquentés par leurs fidèles. Ainsi, à

1. Sur la grande activité édilitaire qui se manifeste alors en Afrique proconsulaire et en Numidie, conséquence de la prospérité de ces régions non touchées par les grandes invasions (*supra*, p. 68, n. 4), cf. Warmington, *ouv. cit.*, p. 27 et s. Voir aussi A. Merlin, *Le forum de Thuburbo Maius*, p. 28-30 et L. Poinssot, *B.A.C.*, 1930-1931, p. 370-371, où il rappelle que sous le seul proconsulat d'Hesperius (376) des édifices importants furent remis en état dans six villes différentes de Proconsulaire. Constructions et restaurations de temples païens se poursuivent pendant toute la seconde moitié du IVe siècle, à partir du règne de Valentinien et de Valens, dont la bienveillance envers le paganisme est attestée par *Cod. Theod.*, éd. Godefroy, IX, 16, 9 (et commentaire ; cf. Lenain de Tillemont, *Hist. des empereurs*, 2e éd., V, p. 6-7, 9-11, 131 ; L. Poinssot, *art. cit.*). A l'extrême fin du siècle on s'occupait encore de temples à Hr-Merabba (entre 284-388 : *B.A.C.*, 1893, p. 211), *Abthugni* (entre 388-392 : *C.I.L.*, 11205). L'aristocratie africaine manifestait sa résistance au Christianisme par des commandes de mosaïques à sujets païens ; A. Merlin et L. Poinssot, *R. Afr.*, Centenaire 1956, p. 285-300 en a dressé une liste, à laquelle on peut ajouter la mosaïque de la Toilette de Vénus de Djemila (Y. Allais, *Actes* 79e *Congr. Nat. soc. sav. Alger*, 1954, p. 67-84).
2. E. Albertini, « Une nouvelle basilique civile à Djemila », *C.R.A.I.*, 1943, p. 377 et s.
3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXII en bas.
4. J. Toutain, *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 116-122 ; voir aussi *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 34-35. J. Toutain a rappelé, avec raison, la rixe qui éclata en 399 ou peu après à *Sufes* (Sbiba) en Byzacène, entre chrétiens et païens à la suite de la destruction par les premiers d'une statue d'Hercule (s. Aug., *Epist.*, L = *C.S.E.L.*, XXXIV, 2, p. 143). On peut rappeler aussi les incidents de *Calama* (Guelma) en 408-409 (s. Aug., *Epist.*, XCI, 8 = *C.S.E.L.*, XXXIV, 2, p. 432-433) et également ceux de Tipasa en Maurétanie, provoqués au début du IVe siècle, peu après la paix de l'Eglise par le zèle destructeur anti-païen de la jeune Salsa : cf. en dernier lieu C. Courtois, « Victorinus et Salsa. Note d'hagiographie tipasienne », *Rec. Const.*, LXVIII, 1953. *Livre du centenaire* 1852-1952, p. 109-119. Il est peu probable en revanche, qu'à Dougga, le temple de Saturne ait été détruit au IVe siècle par les hommes, comme on l'avait d'abord pensé : cf. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 212.

à Thuburbo Maius, *Thuburbo Maius*, important centre de culte qui posséda jusqu'à trois temples à Caelestis et à Saturne, c'est seulement au VIe siècle, après la reconquête byzantine, que le sanctuaire de Ba'al-Saturne et de Tanit-Caelestis fut transformé en église[1]; d'où il ne faudrait cependant pas conclure forcément que le sanctuaire fut encore utilisé comme tel à travers tout le Ve siècle.

à Thuburnica, A *Thuburnica*, centre indigène mal romanisé, Saturne et Caelestis durent rester en faveur assez longtemps, très probablement jusqu'en pleine époque chrétienne. A un moment où offrir des sacrifices aux divinités païennes pouvait être dangereux, où les temples n'étaient plus entretenus ni le culte organisé, des fidèles du grand dieu africain ont cependant continué à le prier en venant dans son sanctuaire lui faire de menues offrandes, en particulier sous la forme de lampes qu'ils déposaient autour de la niche, où peut-être se dressait encore la statue du culte. Ces ultimes manifestations de piété en faveur d'un culte vacillant rendraient compte à la fois de l'accumulation extraordinaire de lampes — à une place tout à fait inusitée — au pied des niches du sanctuaire fouillé par le docteur Carton en 1906, et aussi de la présence parmi elles de lampes chrétiennes, achetées sans doute à défaut d'autres, à un moment par conséquent où l'empreinte du Christianisme était déjà fortement marquée dans la vie du pays[2].

à Theveste, Il semble qu'à Tébessa les derniers jours du sanctuaire furent plus troublés si, avec S. Gsell, on fait du « sacrum » d'Henchir-Rohban un dépotoir où les chrétiens auraient jeté tout ce qui pouvait rappeler les « superstitions » païennes[3]. Etant donné l'état dans lequel furent retrouvés en 1879 les vestiges des cultes païens (avec des statues, statuettes et stèles du culte de Saturne, voisinaient des têtes et fragments de statues de Jupiter, d'Apollon, de Mercure, etc.), qui se trouvaient entassés pêle-mêle et gravement mutilés, l'hypothèse de S. Gsell en faveur d'un caveau-oubliette rempli, puis muré par les chrétiens à la fin du IVe ou au début du Ve siècle prend consistance. Il est vrai qu'il pourrait s'agir aussi d'une cachette, constituée par des païens intransigeants pour sauver d'une destruction complète leurs monuments déjà malmenés. Cela ne changerait rien à l'aspect chronologique du problème.

à Carthage. A Carthage même, où fut trouvée sous une maison une cachette de ce genre[4], si le culte de Saturne ne semble pas avoir été pratiqué au-delà du IIIe siècle à l'emplacement de l'ancien tophet de Salammbô[5], le temple de Caelestis ne fut détruit qu'en 399 et 421[6].

Dans l'ensemble d'ailleurs, la lutte contre le paganisme ne devint violente qu'à l'époque théodosienne[7]. Et il est probable que dans les campagnes, et à

1. Sur ce temple, cf. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 113-114, A. Voir G.-L. FEUILLE, *Thuburbo Maius*, p. 21, no 15, où se trouve décrite l'église du VIe siècle.
2. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 277. On notera que les vestiges chrétiens sont peu nombreux à *Thuburnica* et que le premier évêque connu l'est en 411 : J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne*, p. 26-27. Des fragments de lampes de basse époque et de lampes chrétiennes ont également été retrouvés parmi des poteries d'âges divers dans les sanctuaires de Tiddis et d'El-Hofra à Constantine : Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg; Constantine.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 332-333.
4. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 16 et n. 1.
5. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 12.
6. A. AUDOLLENT, *Carthage romaine*, p. 391-392.
7. *Infra*, p. 490.

l'intérieur du pays, en particulier en Maurétanie, là où le Christianisme pénétra assez tard[1], les cultes païens et celui de Saturne tout spécialement à cause de ses solides assises populaires, durent subsister très longtemps.

Cette persistance du culte au IVe et même à l'extrême fin du siècle et au début du Ve se trouve d'ailleurs confirmée par les nombreuses allusions de saint Augustin où, au-delà des opinions traditionnelles et des idées courantes chez les intellectuels de son temps sur le vieux dieu Saturne, on perçoit aisément les références à des souvenirs personnels, à des actes ou des scènes vécues, à des croyances contemporaines, à des rites encore en usage. *Les allusions de saint Augustin.*

Sans doute lui arrive-t-il de pousser des cris de triomphe en proclamant que le royaume de Saturne, après avoir été florissant, est maintenant anéanti[2]. La fréquence même des allusions[3] et l'insistance avec laquelle l'évêque d'Hippone veut donner de Saturne une explication, tantôt « charnelle »[4], tantôt historique et tantôt philosophique[5], suffisent à montrer qu'il lui paraissait nécessaire, non seulement de fortifier la foi des chrétiens de l'église d'Afrique par des bulletins de victoire, mais aussi de les mettre en garde contre certaines croyances et certaines pratiques encore vivantes.

Pour ne prendre que quelques exemples, quand saint Augustin exhorte son peuple à témoigner sa fidélité à Dieu, car celui qui adore Saturne place son espoir

1. S. GSELL, « Le christianisme en Oranie avant la conquête arabe », *Bull. d'Oran*, 1928, p. 17-32; L. LESCHI, « Les vestiges du Christianisme antique dans le département d'Alger », dans *L'Algérie Catholique*, déc. 1936, p. 13-32 = *Et. d'arch., d'épigr. et d'hist. afr.*, 1955, p. 411-420; R. THOUVENOT, « Les origines chrétiennes en Maurétanie Tingitane, *Bull. d'Oran*, 1935, p. 305-315. Voir aussi J. GAGÉ, « Aspects de l'Afrique chrétienne », *Etudes d'Archéol. rom., Ecole Htes Etudes de Gand.*
2. Par exemple *Epist.* CCXXXII, 2 : *Videtis certe simulacrorum templa partim sine reparatione conlapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alios commutata, ipsaque simulacra vel confringi vel incendi vel includi vel destrui, atque ipsas huius saeculi potestates, quae aliquando pro simulacris populum christianum persequebantur, victas et domitas non a repugnantibus sed a morientibus christianis contra eadem simulacra, pro quibus christianos occidebant, impetus suos legesque vertisse et imperii nobilissimi eminentissimum culmen ad sepulcrum piscatoris Petri submisso diademate supplicare.* Ou bien *Enarr. in Psalm.*, XCVIII, 14 : ... *Quae erant regna terrae ? Regna idolorum regna daemoniorum fracta sunt. Regnabat Saturnus in multis hominibus : ubi est regnum eius ? Regnabat Mercurius in multis hominibus : ubi est regnum eius ? Fractum est, redacti sunt illi in regnum Christi, in quibus ille regnabat...*
3. Ces allusions sont particulièrement fréquentes dans le *De consensu Evangelistarum* et dans les *Enarrationes in Psalmos*, plus dispersées dans les autres traités, les Confessions et la Correspondance. Elles sont de plusieurs sortes : les unes visent la planète Saturne (*Conf.*, 4, 3, 4; *Contra Faust.*, 18, 2; 20, 13; *De Gen. ad Litt.*, 2, 5, 9; 8, 29; 13, 38; *In Iohan. Evangel.*, 8, 11; *De cons. Evang.*, I, 23, 32 et 35), planète dont le nom est emprunté au dieu païen (*Enarr. in Psalm.*, 93, 5). D'autres visent le vieux Saturne italique et sa mythologie (*De cons. Evang.*, I, 23, 34-36; *De civ. Dei*, passim; en particulier VII, 19); les rapports de Saturne et de Iahvé (*De cons. Evang.*, I, 22, 30; 25, 38; 27, 42; *De civ. Dei*, 3, 20; 4, 9; *Epist.* 91, 3-4); le nom même de Saturne (*De cons. Evang.*, I, 23, 34-35; *De civ. Dei*, passim). D'autres visent plus directement le Saturne africain (*Contra litt. Petil.*, II, 7, 16; *Enarr. in Psalm.*, 34, *Serm.* I, 13; *In Psalm.*, 40, 6; 64, 7; 98, 14; 128, 9; 145, 12; *Epist.*, 91, 5; *De civ. Dei*, VII, 21).
Sur le paganisme en Afrique à l'époque de s. Augustin, cf. DUBELMAN, *Das Heidenthum in Nordafrika, nach den Briefen des heiligen Augustinus*, Bonn, 1859 (périmé); plus récemment M. D. MADDEN, *The pagan divinities and their worship as depicted in the Works of saint Augustine exclusive of the City of God*, Washington, 1930; et R. THOUVENOT, « Saint Augustin et les Païens » (d'après *Epist.*, XLVI et XLVII), dans *Hommages à J. Bayet*, coll. Latomus, LXX, 1964, p. 682-690. Voir *infra*, p. 488 : Saturne et le Christianisme.
4. Saint Augustin, représentant de l'exégèse spirituelle, emprunte parfois à ses adversaires, quand ceux-ci les dirigent contre le Christianisme, des arguments et des raisonnements qu'il qualifie de « charnels ». Voir là-dessus, A. MANDOUZE, « Saint Augustin et la religion romaine », *Rech. August.*, I, 1957, p. 201-202.
5. Evhémériste et néoplatonicienne surtout; voir *supra*, p. 6-7 et *infra*, p. 488, où sont examinées ces explications augustiniennes. Il s'agit ici seulement de poser le fait de la pratique du culte de Saturne au temps de saint Augustin.

en Saturne comme en son Seigneur et dieu[1], non seulement il indique par se rapprochement que le vieux dieu païen est encore vénéré au moment où il parle, mais par cette antithèse il pose, pour les Africains du moins, le problème sur son vrai terrain : face au Dieu unique et souverain maître des chrétiens, Saturne, lui aussi seigneur et dieu, sinon unique, du moins tellement supérieur à tous les autres dieux qu'en un sens il est lui aussi « le » souverain maître, *dominus et deus* des païens.

De même, quand dans la *Cité de Dieu* (VII, 21) il étale la turpitude des cérémonies célébrées en l'honneur de Liber et destinées à accroître la fécondité des semences, pourquoi saisirait-il cette occasion pour ironiser sur l'incapacité de Saturne d'assurer seul cette fonction[2] ? Plus qu'un simple rappel de l'étymologie varronienne[3], il y a là une allusion directe à l'une des fonctions principales du Saturne africain, protecteur éminent de la fertilité du sol, dieu *frugifer* par excellence.

Un dernier exemple. Dans une lettre[4], saint Augustin parle avec commisération du pauvre, dépouillé de ses troupeaux pour alimenter les sacrifices lors des fêtes païennes. N'est-ce pas la preuve indéniable que de tels sacrifices se célébraient encore de son temps d'une manière courante ? Mieux, j'y verrais volontiers une allusion non voilée aux prélèvements *de pecoribus* dont parlent maintes inscriptions gravées sur les stèles à Saturne[5].

On peut penser que, préoccupé comme il l'était par les difficiles problèmes de l'époque, saint Augustin n'eût pas perdu son temps à lutter contre une ombre, si vraiment le culte de Saturne avait été alors anéanti.

D'autres témoignages nous indiquent d'ailleurs que l'Afrique était encore une forteresse des cultes païens ; et le célèbre correspondant de l'évêque d'Hippone, le grammairien Maximus de Madaure le rappelle volontiers, non sans complaisance[6]. On peut penser que, lorsque Martianus Capella, dénommé *Afer Carthaginiensis*[7], traite du Saturne à l'ouroboros[8], il ne l'a pas inventé. Et que, s'ils sont pour une part les produits d'un syncrétisme philosophique et religieux d'origine néoplatonicienne, le « visage » du dieu africain, maître du Temps, et l' « image » des serpents noués se mordant la queue, qui figure sur des monuments votifs de sa province[9], lui étaient assez familiers pour donner vie et forme aux concepts abstraits d'éternité et d'infini.

Martianus Capella.

1. *Enarr. in Psalm.* CXLV, 12 (Migne, *P.L.*, 37, coll. 1892) : *In domino deo suo est spes etiam illius qui colit Saturnum.* On notera que saint Augustin commence par Saturne son énumération des dieux païens ; après Saturne viennent Mars, Neptune, Mercure.
2. *Propter haec Saturnus solus creditus non est sufficere posse seminibus...*
3. Varron, *De l. l.*, 5, 64 : *Saturnus a satu quod pertineat Saturnus ad semina.* Cf. saint Augustin, *De civ. Dei*, 6, 8 (7, 13, 19).
4. *Epist.*, 91, 5.
5. *Infra*, p. 351.
6. *Epist.*, XVI, 1 ; 3 (sur le forum de Madaure occupé par la foule des divinités païennes). Cf. de même les habitants de *Sufes* (*Epist.*, L), ceux de *Calama* (*Epist.*, XCI, 8) et les nombreuses tribus barbares, non encore touchées par le Christianisme : *Epist.*, CXCIX, 46. Voir les remarques de C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, 1955, p. 129-130.
7. P. W., *R.E.*, s.v. *Martianus Capella*, col. 2003, n° 2. Il écrit vers 430 (cf. *Latomus*, XVI, 1957, p. 90).
8. *De nuptiis Philol. et Merc.* I, p. 70 ; éd. Dick, Teubner, p. 33. Voir *supra*, p. 9, n. 6 et 7.
9. Sur des stèles de la Ghorfa par exemple. Autre exemple qui confirme le premier : Martianus Cepella est pratiquemment *le seul* à mentionner le scorpion parmi les attributs de Mercure. Or celui-ci au

En dépit de tous ces témoignages, il n'en est pas moins sûr que le culte de Saturne, en plein essor aux IIe-IIIe siècles, a amorcé son déclin avec le IVe siècle chrétien. Si profondément ancré dans la vie religieuse de la masse du peuple africain qu'il ait été, il a finalement cédé à l'assaut du Christianisme. Ce qui ne pas sans va poser un grave problème, celui de l'affrontement des deux religions. Nous l'évoquerons à la fin de ce livre.

Retenons simplement pour l'instant qu'au temps de saint Augustin et contrairement à ses affirmations, Saturne n'était pas mort. Un siècle plus tard, quand les armées de Justinien opérèrent la reconquête de l'Afrique sur les Vandales, le vieux dieu berbère comptait toujours, semble-t-il, des fidèles[1]. Un siècle plus tard encore, au début de la domination arabe, son souvenir n'était pas tout à fait aboli[2].

dehors de l'Afrique ne le reconnaît pas comme tel, alors que sur les reliefs africains sculptés en son honneur le scorpion, symbole de l'Afrique, figure aux côtés du coq, de la tortue et de la chèvre (voir à ce sujet W. Deonna, *Mercure et le scorpion.* Coll. Latomus, vol. XXXVII, 1959). Comment expliquer cette singularité autrement que par la connaissance que devait avoir Martianus Capella de sa province d'origine et des monuments religieux érigés un peu partout.

1. Sur la persistance du paganisme chez les indigènes d'Afrique du Nord au moment de la reconquête byzantine, cf. Ch. Diehl, *L'Afrique byzantine* ; *histoire de la domination byzantine en Afrique* (533-709), Paris, 1896. Voir l'important compte-rendu fait par S. Gsell dans sa *Chron. Arch. Afr.*, *M.E.F.R.*, XVIII, 1898, p. 86-89.
2. Voir *infra*, p. 423 et n. 2. Rappelons toutefois dès maintenant que le Christianisme ne disparut pas non plus immédiatement après la conquête de l'Afrique par l'Islam et que des Berbères lui restèrent longtemps fidèles : A. Audollent, « Le Christianisme au Sud de l'Afrique romaine après le Ve siècle », *C.R.A.I.*, 1942, p. 202 et s. ; W. Seston, « Sur les derniers temps du Christianisme en Afrique », *M.E.F.R.*, LIII, 1936, p. 101-124 et C. Courtois, « Grégoire VII et l'Afrique du Nord », *Rev. Hist.*, 1945, p. 194-201 ont montré qu'il avait survécu en Afrique jusqu'au XIIe siècle. Cf. aussi H. R. Idriss, « Fêtes chrétiennes célébrées en Ifrîqiya à l'époque zîride (IVe s. de l'Hégire-Xe s. ap. J.-C.) », *R. Afr.*, XCVIII, 1954, p. 261-276.

CHAPITRE II

LES NOMS, LES TITRES ET LES ATTRIBUTS DU DIEU

Les noms et les titres

Leur intérêt.

Il est extrêmement rare que dans les inscriptions dédicatoires votives, gravées sur les monuments du culte de Saturne, le nom du dieu figure seul. Conçu par la majeure partie de ses fidèles, sinon par la totalité, d'une manière anthropomorphique [1], il était normal et logique qu'on lui fît mener, sur un plan sensiblement plus élevé, une vie qui malgré tout ressemblait à celle des plus grands parmi les hommes. On l'affublait donc pour le moins des titres que portaient habituellement les rois et les empereurs, de la même façon qu'on lui assignait le mobilier des demeures royales et impériales et en particulier le trône. Mais comme on le situait tout de même sur un plan encore supérieur, on lui donnait aussi des noms et des titres qui, par leur signification mystique, n'appartenaient qu'aux divinités. D'autre part, ses fidèles s'adressant à lui non seulement par pure piété désintéressée, mais très souvent pour lui rendre une action de grâce ou solliciter sa providence, lui conféraient en général les épithètes qui définissaient le mieux l'objet de leurs demandes ou de leurs remerciements. Toute dédicace et toute inscription votive étant d'une certaine façon une « prière », commence normalement par la laude de la divinité, et toute prière, étant d'abord un appel, se fonde sur la nature de la divinité, soit sur sa puissance et son caractère providentiel d'où est attendue la satisfaction de la grâce demandée, soit sur les actes qu'elle a déjà accomplis dans le passé au bénéfice de l'homme [2]. Ce sont donc les pouvoirs de la divinité, et ses diverses fonctions qui sont célébrés dans les épithètes qui accompagnent le nom du dieu invoqué et qui, du même coup, expriment sa

1. Sur les éléments essentiels de l'anthropomorphisme : représentation plastique des dieux sous l'aspect humain, attribution aux dieux des sentiments, des modes de pensée et d'action des hommes, intervention des dieux dans les affaires humaines, rôle personnel des dieux dans la genèse et le rythme de la vie générale, dans l'apparition des phénomènes naturels, voir les remarques importantes de E. Ehnmark, *Anthropomorphism and miracle*, Uppsala-Leipzig, 1939, pour qui ces éléments se trouvent à la base du mythe et en constituent la matière. Explication du mythe qui est loin d'être partagée par tout le monde : cf. *supra*, p. 4 et *infra*, p. 255, n. 2.

2. Ce qu'a excellemment montré le R.P. Festugière, à propos des arétalogies d'Isis et de la prière de Lucius (Apulée, *Mét.*, XI, 25, 1-6) : *Harv. Theol. Rev.*, XLII, 1949, p. 209 et s. et *Personal Religion among the Greeks*, Univ. of California Press, Berkeley, 1954, p. 68 et s. et 158 et s.

véritable « nature »[1]. De là l'importance des épithètes cultuelles de Saturne, qu'il nous faut maintenant examiner[2].

Ces épithètes sont de deux sortes : il y a celles qui se réfèrent à des noms de lieux, à des accidents naturels ou à des groupes humains et qui confèrent au dieu une valeur topique, laquelle peut parfois s'étendre jusqu'à une dimension « nationale »; il y a aussi celles qui ont une signification mystique, en tout cas sacrée, indiquant une qualité, une vertu ou une fonction ; celles-ci sont pour nous d'une importance particulière.

Les épithètes topiques : ***balcaranensis***

Parmi les épithètes géographiques de Saturne, la mieux représentée est celle de *Balcaranensis* qui se lit sur 98 stèles ou fragments de stèles provenant du sanctuaire du Djebel-Bou-Kourneïn[3]. Auxquelles il faut ajouter un fragment de plaque de Carthage[4], mais qui a fort bien pu être apporté du Bou-Kourneïn voisin ; et un fragment d'ex-voto de *Neferis* (Hr-Bou-Beker)[5], qui a pu lui aussi être transporté du sanctuaire voisin, distant d'une quinzaine de kilomètres. Sans toutefois que ces deux transferts soient à envisager obligatoirement, puisqu'aussi bien on rencontre parmi les ex-voto du Bou-Kourneïn une stèle dédiée au *Saturnus Neapolitanus*[6].

Quoiqu'il en soit, il apparaît clairement à la lumière de ces chiffres, que le *Saturnus Balcaranensis* désigne d'une manière indubitable le dieu qu'on allait vénérer dans le sanctuaire du Djebel-Bou-Kourneïn. J. Toutain, reproduisant l'opinion de Ph. Berger, a donné à ce qualificatif une origine punique[7]; et S. Gsell l'a suivi[8]. De fait, *Balcaranensis* semble bien n'être que la traduction latine, ou plutôt la simple transcription latinisée du mot composé phénicien Ba'al-Qarnaïm, c'est-à-dire « Ba'al = le maître des deux cornes », la terminaison *im* indiquant le pluriel. Ni Ba'al-Ḥammon ni Saturne n'étant représentés cornus — sauf sur un document tout à fait isolé, une stèle d'El-Kantara[9] en Numidie — il convient, avec J. Toutain, de rapporter cette appellation aux deux sommets, qui, vers 550 m d'altitude, représentent les points culminants du massif montagneux qui porte le sanctuaire. Elle est d'ailleurs normale, et la nature l'exigeait. Quiconque sort de Carthage et parcourt les plaines qui entourent la ville, ne

1. Sans compter qu'il y a intérêt pour le suppliant à appeler le dieu par son vrai nom et par ses titres, s'il veut avoir prise sur lui ; c'est là une idée particulièrement répandue en Orient. Cf. une inscription de Milet du IIe-IIIe siècle ap. J.-C. (Th. WIEGAND, 7er *Bericht*, 1911, p. 63-64) qui montre un prophète consultant l'oracle de Didyme pour savoir sous quel nom il convient d'invoquer dans ses hymnes une Artémis récemment installée dans son sanctuaire ; à quoi le dieu répond en précisant lui-même le nom sacré. Sur les épithètes cultuelles d'Artémis à Ephèse, voir Ch. PICARD, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 358 et s.
2. On peut toujours se référer à l'utile travail de I. B. CARTER, *Epitheta deorum*, Leipzig, 1902.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 35-73.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 23, nº 19.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 91, nº 27.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 48, nº 35. Voir *infra*, p. 109.
7. J. TOUTAIN, « Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Kourneïn, *M.E.F.R.*, XII, 1892, p. 102-103 ; *De Sat. dei cultu...*, p. 31.
8. S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, t. IV, p. 283.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, El-Kantara 6, pl. XXX, fig. 4. On a pu émettre quelques doutes sur l'ancienneté de ce document ; ils ne paraissent pas fondés. Toutefois il faut remarquer, avec S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 283, n. 4, que ce Saturne cornu d'El-Kantara ne porte pas les grandes cornes recourbées de l'Ḥammon *corniger* = Jupiter Ammon.

peut qu'être frappé par la masse imposante autant que par le relief « imagé » de cette montagne aux deux cornes[1].

Etant donné d'autre part la vieille habitude des Phéniciens de qualifier d'un toponyme le nom de Ba'al (Ba'al du Liban ; Ba'al de Tyr = Melqart ; Ba'al de Sidon = Eshmoun, etc.) — ce qui ne les empêchait d'ailleurs pas d'avoir un panthéon organisé[2] — on peut, avec J. Toutain, considérer *Balcaranensis* comme une « épithète géographique locale », inspirée à la fois par la forme du massif montagneux où s'installait le sanctuaire de Saturne et par une vieille tradition orientale. Un tel choix prouve du moins qu'au moment où ils créèrent ce « haut-lieu » de culte — au Ier siècle sans doute — les fidèles du dieu, bien que déjà romanisés, conservaient encore très vifs le souvenir de leur passé et leur attachement à de vénérables principes religieux.

sobarensis

A la même veine appartient sans doute l'épithète *Sobarensis*, qu'on trouve à côté du nom de Saturne sur cinq ex-voto provenant du sanctuaire de *Neferis*, établi lui aussi sur un « haut-lieu », une colline qui domine les vallées du Mornag et du Khanguet-el-Hadjaj, à la base du Cap Bon[3].

On est évidemment tenté de rechercher un lieu-dit qui réponde au nom de Sobar[4] ; ce mot est inconnu.

Pour tenter de l'expliquer, M. J. G. Février[5] a récemment suggéré un rapprochement avec le dieu S P R que mentionnent une inscription néopunique de Tripolitaine[6] et, par l'intermédiaire d'un nom théophore, une dédicace néopunique de Mactar[7]. Mais il faut bien avouer que le sens précis nous échappe encore.

neapolitanus

Avec *Neapolitanus*, qui figure sur un ex-voto du sanctuaire du Bou-Kourneïn[8], nous nous trouvons sur un terrain plus sûr. Il existe en effet sur la côte sud-orientale du Cap Bon, au sud des colonies juliennes de *Clupea* (Kélibia) et de *Curubis* (Korba) une colonie, fondée par César ou par Auguste, qui s'appelait *Neapolis, colonia Iulia Neapolis* (= Nabeul)[9]. Et, bien qu'à Nabeul on n'ait encore mis au jour aucune stèle à Saturne, on ne peut pas douter que l'épithète employée sur l'ex-voto d'un prêtre, sans doute originaire de *Neapolis*, ne se rattache à cette ville. Elle y laisse supposer l'existence d'un sanctuaire, que des recherches ultérieures permettront peut-être de découvrir. Notons qu'une route directe reliait *Neapolis* à Carthage par *Ad Aquas*.

1. Dont le nom actuel, arabe, se rattache évidemment au nom ancien. On peut d'ailleurs en rapprocher le nom de *Dhû'l Qorneïn*, « l'homme aux deux cornes », employé pour désigner Alexandre dans des légendes arabes d'Afrique du Nord ; il est mentionné par T'abarî (*Ann. Inst. Et. Or. Alger*, I, p. 700 et s., l. 13 et s.) et par Ibn 'Abd al-Barr al-Qurt'ubî, trad. de A. MAHDJOUB (*R. Afr.*, CI, 1957, p. 53). Sur ce surnom donné à Alexandre, voir *Encycl. Islam*, s.v. *al-Iskandar*, I, 988. Sur sa légende : H. BASSET, *Le culte des grottes au Maroc*, p. 29-30.
2. Voir *infra*, p. 432.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 86-87, nos 3-7.
4. Ce qu'avait déjà fait J. TOUTAIN, *De Sat. dei...*, p. 32.
5. J.-G. FÉVRIER, « La grande inscription dédicatoire de Mactar », *Semitica*, VI, 1956, p. 28-29.
6. Trip. 6 = *R.E.S.*, 662.
7. *R.E.S.*, 2221.
8. *Supra*, n. 6, p. 108.
9. D'après une inscription gravée en l'honneur de Carinus : *C.I.L.*, 968 : *col(onia) Iul(ia) Neap(olis)*. Voir *Atl. Arch. Tun.*, fe 30, Nabeul, nº 183 ; TISSOT, *Géogr. comp. prov. rom. Afr.*, II, 1888, p. 133 et s. ; WINDBERG, *R.E.*, XVI 2 (1935), col. 2130 et s., n. 26 ; C. COURTOIS, « Ruines romaines du Cap Bon », *Karthago*, V, 1954, p. 190 ; L. TEUTSCH, *Das römische Städtewesen in Nordafrika*, 1962, p. 88 et 160.

palmensis aquensis

Une inscription votive de la Soukra, au nord-ouest de Carthage, sur la route qui conduit à Utique, nous fait connaître un *Saturnus Palmensis Aquensis*[1]. Comme on ignore le nom ancien de la Soukra, il est difficile d'affirmer que nous avons affaire au dieu local. C'est pourtant l'hypothèse la plus vraisemblable, si l'on songe au grand nombre de sites appelés *Aquae* et à ceux, nombreux également, qui étaient dénommés *Ad Palmam*[2]. A l'image d'*Aquae Sirenses* en Maurétanie, la Soukra — ou un lieu voisin — portait sans doute le nom d'*Aquae Palmenses*, que ses fidèles avaient attaché au dieu « national » pour en faire peut-être le patron du bourg.

sicingensis

De la même région occidentale du Cap Bon, des environs de Menzel-bou-Zelfa[3] provient une dédicace offerte par un prêtre à *Saturnus Sicinge(n)sis*. Il y a tout lieu de penser que, comme les épithètes précédentes, celle-ci a une valeur géographique locale. Elle doit se rattacher à un lieu-dit *Sicingi*, malheureusement inconnu[4]. Comme on ne connaît pas davantage le nom antique de Menzel-bou-Zelfa, on peut toujours proposer, à titre de simple hypothèse, de rapprocher les deux noms.

privatensis.

Enfin, une stèle trouvée aux Charmettes, près de Crétéville, dans le Haut-Mornag, à quelques kilomètres au sud du Bou-Kourneïn, porte une inscription dédiée *deo Saturno Privatensi Aug(usto)*[5]. A. Héron de Villefosse, qui a le premier publié ce texte[6], a reconnu avec raison dans *Privatensis* un qualificatif topique, du même genre que *Balcaranensis* et *Neapolitanus*, mais qui dans le cas présent doit s'appliquer à un dieu vénéré dans un domaine appartenant à la *ratio privata* de l'empereur. Cette opinion nous paraît d'autant plus valable que, dans le voisinage immédiat des Charmettes, à quelques kilomètres au N.N.-O, uu sanctuaire installé sur le Djebel Djelloud était fréquenté surtout — semble-t-il d'après les modestes stèles qu'ils y ont laissées[7] — par de petites gens, humbles agriculteurs et ouvriers agricoles d'un grand domaine. Or, dans la série monotone des formules, s'en détache une qui donne sa valeur à l'ensemble : en ajoutant, à la fin de son texte, *pro salute Augusti*[8], un des *sacerdotes* du petit sanctuaire ne me paraît nullement avoir voulu donner à son acte religieux un caractère officiel, mais bien plutôt associer aux bienfaits de son sacrifice le patron du domaine. En plus d'un endroit d'ailleurs, on le verra[9], le culte de Saturne est lié à la présence d'un domaine impérial.

sitifensis (?)

En dehors de la région, très limitée, des environs de Carthage, un seul site — en Maurétanie — a livré un texte contenant un qualificatif topique[10] : c'est Sétif,

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Appendice.
2. Voir *C.I.L.*, Indices : *Aquae, Ad Aquas* et *Ad Palmam.*
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 82, n° 1.
4. On notera toutefois qu'il existe non loin de là un site appelé *Simingi* = Hr. Simindja, au Nord-Ouest de Zaghouan : Tissot, *ouv. cit.*, II, p. 555.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 80, n° 3.
6. *Bull. Ant. Fr.*, 1914, p. 240-241.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 26-31.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 30-31, n° 15.
9. Voir *infra*, p. 403.
10. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 4. Il n'y a pas lieu, semble-t-il, de retenir comme épithète topique le curieux mot *Fasnare* qu'on peut lire dans l'inscription d'une stèle d'Hr. Hammamia, près de Mateur (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 119, n° 1) ; encore moins le mot *Umbubalio* qui suit l'expression *Saturno Augusto* sur une stèle d'Hr. el-Houidjbate, au Sud-Est de Tébessa (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 360, n° 59) : avec S. Gsell, on peut plutôt considérer *Umbubalio* comme le nom du dédicant.

dont une inscription mentionne un *sacerdos domini [Saturni] Sitifensis*. Encore y a-t-il quelque doute sur l'attribution à Saturne de l'épithète *Sitifensis*, qui pourrait — M. Massiéra l'a pensé — représenter le *cognomen* du prêtre. Mais ce *cognomen* serait curieusement déplacé par rapport au gentilice ; et je préfère, pour ma part, considérer qu'il s'agit bien ici du Saturne « de Sétif ».

Telles sont les épithètes géographiques locales jusqu'ici relevées auprès du nom de Saturne. Traduisent-elles seulement ce que P. Gauckler[1] a appelé, à propos de l'inscription du Bou-Kourneïn dédiée au *Saturnus Neapolitanus*, un « patriotisme de clocher » ? Elles traduisent surtout, au début du moins, lors de leur apparition, un attachement profond à des coutumes religieuses anciennes de la part de populations mal romanisées ; plus tard — car plusieurs stèles offertes au *Saturnus Balcaranensis* datent de la seconde moitié du IIe et même du IIIe siècle[2] — elles ne consacrent sans doute plus qu'une habitude prise ; y a-t-il un conservatisme mieux enraciné que le conservatisme religieux ? Mais pour les premiers, ceux qui ont « lancé » le qualificatif, il est certain que celui-ci implique la reconnaissance du caractère local du dieu. Faut-il croire alors, avec A. Audollent[3], que là où Saturne est honoré avec une épithète topique, c'est qu'il a absorbé un Ba'al local, introduit par les Puniques, et conservé le qualificatif comme signe de sa personnalité, tandis que, là où il n'a pas pris la place d'un Ba'al local, il est tout bonnement appelé *Saturnus Augustus* ? Cette explication, valable à la rigueur pour *Balcaranensis* — encore que le sanctuaire du Bou-Kourneïn ne paraisse par remonter au-delà du Ier siècle de notre ère, au moins dans l'état actuel des fouilles — ne peut évidemment pas s'appliquer à *Privatensis*.

On a déjà remarqué que toutes les épithètes géographiques locales provenaient de la région proche de Carthage, fortement punicisée ; on peut donc les interpréter tout au plus comme des survivances d'une tradition religieuse d'origine sémitique, et plus particulièrement phénicienne, sans qu'il y ait forcément héritage local. Mais il faut aussi observer qu'elles émanent de sites extrêmement voisins les uns des autres. Cette proximité n'a pu qu'encourager le « patriotisme de clocher » de fidèles attachés à leur sanctuaire, à leur dieu local, intimement conscients cependant de l'unicité de leur dieu. Les Phéniciens retrouvaient un même Ba'al derrière leurs Ba'alim locaux. Autant qu'eux, semble-t-il, les fidèles du Saturne africain étaient persuadés de l'unicité fondamentale des divinités auxquelles ils adressaient leurs prières, au Bou-Kourneïn, à *Neferis*, à *Neapolis*, à Menzel-bou-Zelfa ou aux Charmettes. Le nom même du dieu, ses titres essentiels, ses symboles, le rituel, les victimes, tous ces éléments du culte étaient partout les mêmes. En définitive, la prière du prêtre néapolitain, adressée dans le sanctuaire du *Saturnus Balcaranensis* au *Saturnus Neapolitanus*, comme celle du prêtre de *Neferis* au *Saturnus Balcaranensis*, témoignaient plutôt d'une foi profonde dans l'unicité du Saturne africain que d'un « patriotisme de clocher ».

A cette idée d'unicité du dieu, se rattachent, pour la confirmer et la nuancer, deux autres épithètes, peu fréquentes d'ailleurs : *gentilis* et *patrius*. **et « nationales » :**

1. *B.A.C.*, 1894, p. 231.
2. De 166, 182, 183, 190 et même 221 ? — Le texte de Sétif date de 210.
3. A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 396.

gentilis *Gentilis* apparaît sur un ex-voto du sanctuaire du Bou-Kourneïn, dédié *Saturno gentil(i) Balcaranensi Aug(usto)*[1]. C'est, à ma connaissance, la première et seule fois qu'on rencontre ce qualificatif tant à côté de Saturne que d'une autre divinité. Dérivé de *gens*, il a suivi dans son évolution le sens de ce mot. Et il intervient ici sans doute pour préciser, de la part d'un fidèle de souche non africaine, que le *Saturnus Balcaranensis* auquel il s'adresse désigne bien, non pas le vieux Saturne italique, mais le dieu des Africains, c'est-à-dire un dieu national et, au regard d'un Romain, étranger. Ceci implique évidemment que le dédicant soit un Romain d'origine. On peut le croire ; il s'appelle L. Sextilius Communis et, sur un deuxième ex-voto du même sanctuaire[2], il figure de nouveau, lui-même — ou son fils ? ou un descendant direct ? — comme *egregius vir*. Certes, l'argument est loin d'être probant ; un Africain peut devenir chevalier. Peut-on ajouter, après l'examen stylistique et religieux du deuxième ex-voto, l'impression « romaine » qui s'en dégage, née de la composition de la scène de sacrifice, de l'attitude du prêtre, qui officie à la manière romaine, et la tête nue, comme on fait à Rome pour les cultes étrangers ? Ici encore rien de probant. Pourtant la conclusion paraît s'imposer, si le sens donné à *gentilis* est le bon.

patrius. Celui-ci reçoit d'ailleurs une confirmation indirecte — et même *a contrario* — d'une autre épithète, employée sur une stèle d'Aïn-el-Asker (*Sutunurca*), vouée *deo patri[o] Saturno*[3]. La signification de l'expression *deus patrius* a été discutée ; on a pu penser qu'elle désignait dans certains cas le dieu du lieu de la dédicace[4]. Il n'y a plus à revenir sur cette discussion, depuis que M. W. Seston a démontré, à propos d'une inscription de *Rapidum*[5], que *deus patrius* n'a jamais désigné que le dieu de la patrie, le dieu des ancêtres du dédicant. Une telle précision, normale quand elle s'applique à des divinités étrangères au pays, comme Malagbel vénéré au Castellum Dimmidi par les soldats syriens du *limes* de Numidie[6], peut paraître superflue quand il s'agit d'un dieu aussi connu, aussi africain que Saturne. On y a pourtant recouru, sur place, pour des dieux locaux : Baliddir à *Sigus*[7], Iocolon à Fedj Mraou[8] en Numidie, et même, semble-t-il, pour des dieux aussi bien caractérisés que les *dii Mauri*[9]. L'exemple de Saturne est donc loin d'être isolé. De plus Servius (*Ad Aen.* IV, 680) n'a-t-il pas indiqué de la manière la plus nette que *Saturnus* et *Iuno* (entendez Ba'al-Ḥammon et Tanit) étaient les *dii patrii* de Carthage ? C'est donc bien l'attachement des Africains aux dieux de leur patrie et de leurs ancêtres, que ces inscriptions religieuses veulent proclamer à travers l'expression *deus patrius*.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 63-64, n° 115 ; pl. IV, fig. 3.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 64, n° 116 ; pl. IV, fig. 4. On y a affirmé l'identité des deux dédicants au nom de l'homonymie. Il peut s'agir aussi bien ici d'un fils ou d'un descendant direct du premier.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 104 et s., n° 1.
4. Comme l'a fait R. Lugand, *M.E.F.R.*, XLIV, 1927, p. 119-129, à propos d'une inscription de Lambèse.
5. *M.E.F.R.*, XLV, 1928, p. 169-170 et n. 1.
6. G.-Ch. Picard, *Castellum Dimmidi*, p. 159 et s.
7. *C.I.L.*, 19 121-19 123 : *deo patrio Baliddiri Aug(usto)* ; *[d]eo sancto [Ba]liddiri*.
8. *C.I.L.*, 16 809 : *Iocoloni deo patrio*.
9. *C.I.L.*, 8435 et 21 486. Voir G. Camps, « L'inscription de Béja et le problème des *dii Mauri* », *R. Afr.*, XCVIII, 1954, p. 233-260, en particulier p. 246 et s. qui semble traduire *dii patrii* par dieux du pays. Il faut préciser « du pays du dédicant » : voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 105, n. 4.

Au total, les deux épithètes, *gentilis* et *patrius*, de sens diamétralement opposés en la circonstance, dans leur application à Saturne, contribuent l'une et l'autre à accentuer le caractère « africain » du grand dieu.

Les autres épithètes, ayant un caractère fonctionnel et sacré, sont à la fois plus constantes et plus riches de sens. Elles sont aussi plus nombreuses et plus variées. Elles se laissent pourtant regrouper en quelques catégories : **Les épithètes fonctionnelles :**

— celles qui se réfèrent à l'aspect fécondant du dieu,
— celles qui mettent en avant son caractère dominateur,
— celles enfin qui insistent sur son caractère sacré.

A la première catégorie se rattache d'abord le nom de *pater*. Vocable appliqué à plusieurs dieux, comme le remarque non sans ironie Lucilius, d'après un passage de Lactance[1], à la liste duquel on pourrait d'ailleurs encore ajouter quelques noms[2]. En vérité, Saturne ne le porte pas souvent : deux inscriptions de Carthage le lui donnent[3] ; c'est tout, à ma connaissance. Il n'en est pas moins très important. Et si son usage fut restreint, on verra qu'un autre nom le double en quelque sorte et surtout que d'assez nombreux reliefs illustrent dans toute l'Afrique l'idée qu'il exprime et les sentiments qu'il met en cause. *Pater.*

A propos de Liber, à qui s'attache spécialement le vocable *pater*, M. A. Bruhl[4] a considéré celui-ci comme un « terme de respect et de vénération », une « manière d'exprimer la sympathie bienveillante pour l'humanité du dieu qui fait don de choses bonnes et agréables ». Une telle explication vaut pour Saturne, considéré, on va le voir, comme un dieu bienfaisant. *Pater* — comme *mater* d'ailleurs — implique reconnaissance d'une autorité (le *pater* est un chef, et le *pater familias* le montre en pays africain[5], comme à Rome[6], tout en exprimant

1. *Ut nemo sit nostrum quin pater optumus divum aut Neptunus pater, Liber, Saturnus pater, Mars, Ianus, Quirinus pater nomen siet ac dicatur ad unum* : Lucilius, ap. Lactance, *Inst. Christ.*, 4, 3, 12 F. Marx (éd. Teubner), 1904, 19-22 et comm. t. II, p. 11-12.
2. Comme *Summanus pater* et même *divus Pertinax pater*, d'après des monnaies portant la légende *divus Pert(inax) pius pater* (Cohen, *Méd. imp.*, III², p. 390-391, n°s 6-11) ; une inscription de *Gemellae* (L. Leschi, *C.R.A.I.*, 1949, p. 223 = *A. Ep.*, 1950, 61) et une autre de *Cirta* (*I.L. Alg.*, II, 560 = *C.I.L.*, 6995 et p. 965, où Mommsen, le premier, a fait le rapprochement ici rappelé). Dans la zone d'influence punique, en Sardaigne, on peut signaler aussi *Sardus pater* dont le principal sanctuaire se trouvait dans la région de Tharros, dominée par la civilisation punique : cf. C. Albizzati, « Sardus pater », *Historia*, 1927, n° 3, p. 56-65.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 18, n° 6 et p. 22, n° 15 ; encore dans le premier texte s'agit-il d'une restitution discutable.
4. A. Bruhl, *Liber Pater, Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, 1953, p. 13-14, qui se fonde entre autres sur Servius, *ad Georg.* II, 4 : « *Pater* » *licet generale sit omnium deorum, tamen proprie Libero semper inhaeret : nam Liber pater vocatur* — « Il ne faudrait pas non plus exclure, ajoute M. Bruhl, une autre possibilité, celle d'un désir plus ou moins conscient d'éviter la confusion entre le nom de la divinité et l'adjectif « liber » (p. 14). Voir Ernout, Meillet, *Dict. étym. lang. lat.*, 4e éd., 1959, p. 487.
5. Sous l'influence des mœurs en usage à Carthage, où « la famille était fortement constituée » (S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 216). Il était même interdit à quiconque de séparer malgré eux le gendre de son beau-père, selon Julien, *Or.*, I, p. 15, b-c. Sur la solidité de la famille carthaginoise, outre S. Gsell, *ouv. cit.*, voir G. et C.-Ch. Picard, *La vie quotidienne à Carthage*, p. 156, et les remarques de J. Carcopino, à propos d'Hannibal, dans *Profils de conquérants*, 1961, p. 130. Pour l'expliquer, J. Carcopino invite « à remonter jusqu'aux principes religieux qui partout et toujours ont assuré la solidité des liens familiaux ». On peut aller plus loin et faire entrer en ligne de compte la crainte de Ba'al-Saturne, protecteur du mariage (*infra*, p. 118).
6. Sans doute est-ce à cause de cette notion d'autorité que dans la hiérarchie mithriaque, *pater* est le grade le plus élevé (cf. sur ce grade, F. Cumont, *Textes et Mon. myst. Mithra*, p. 317-318). On notera au passage que le *pater* des communautés mithriaques est placé sous la protection de la planète Saturne,

une confiance filiale dans la divinité. Mais il y a plus dans le cas de Saturne, qui par l'intermédiaire du Ba'al-Ḥammon carthaginois, est l'héritier du grand dieu phénicien El, celui que les textes de Ras-Shamra appellent « créateur de la terre » et « père des années »[1]. Il y a plus encore, comme le précise une autre épithète du dieu africain : il est réellement le « père » des hommes, le *genitor*.

Genitor. C'est une inscription d'Aïn-el-Asker, l'antique *Sutunurca*, gravée sur une stèle votive dédiée *deo patri* [*o*] *Saturno genitori Aug*(*usto*), qui fait connaître ce qualificatif[2]. Et on le retrouve peut-être sur une stèle d'Aïn-Tounga (*Thignica*)[3]. Cette épiclèse, les auteurs anciens et surtout les poètes l'appliquent assez fréquemment aux dieux, du moins à certains grands dieux, au même titre et avec la même signification que *genitalis*[4]. Mais ni l'épigraphie[5], ni la numismatique[6] ne l'utilisent couramment. Du moins signifie-t-il toujours « celui qui engendre tout, celui de qui tout descend, le créateur universel ». Ici s'impose de nouveau une référence à El, que certains textes de Ras-Shamra nomment le « taureau-El » pour évoquer, comme essentiel, son pouvoir générateur[7]. Héritier de El, Saturne représente donc pour les Africains de l'époque romaine le dieu préposé à la génération, le grand dieu créateur par excellence, créateur de la terre, père des dieux et des hommes.

Dans cette conception cosmique du dieu, il est un aspect qui paraît avoir retenu l'attention de ses fidèles d'une manière toute particulière : c'est sa paternité des hommes. Si, en effet, son pouvoir générateur n'est explicité par les inscriptions des dédicaces et des ex-voto que très exceptionnellement, il est en revanche illustré par de nombreux reliefs de stèles, sur lesquels on n'a pas suffisamment attiré l'attention jusqu'ici.

Il s'agit des reliefs qui représentent un couple étroitement enlacé sous le regard de Saturne : l'épouse, toujours à gauche, tenant les deux bras autour du

que les Chaldéens regardaient comme la plus puissante des cinq (Diod., II, 30, 3 ; F. Cumont, *Mages hellénisés*, II, p. 377) : sur le lien entre le *pater* et Saturne, voir les mithraea de Santa Prisca à Rome, et d'Ostie (F. Cumont, *C.R.A.I.*, 1945, p. 402 et 417 ; M. J. Vermaseren et C. C. Van Essen, « The Aventine Mithraeum adjoining the church of St. Prisca », *Antiquity and Survival*, 1, 1955, p. 3-36. Sur la signification du titre de πατήρ dans les religions à mystères, voir Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Darmstadt, 1956, p. 27.

1. Cf. G. Levi della Vida, « Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse », *Ann. Mus. Guimet*, LIII, 1938, p. 73 et s. ; et surtout M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, suppl. à *Vetus Testamentum*, II, Leyde, 1955. L'expression « créateur de la terre » attachée à El se retrouve à travers toute la littérature cananéenne, d'Afrique du Nord à Palmyre : cf. R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, p. 169. Sur El, roi, père des années, d'après les textes : cf. Ch. Virolleaud, « Un poème phénicien de Ras-Shamra », *Syria*, XII, 1931, p. 198. Voir *infra*, p. 432.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 104, nº 1.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 130, nº 9.

4. Ainsi Ovide, *Metam.*, XV, 862 : *di Indigetes genitorque Quirine* ; à rapprocher de *Sil. Ital.*, IX, 278 : *Di Indigetes Faunusque Satorque Quirinus* ; cf. X, 435 et s. — Jupiter est qualifié une fois de *genitor* dans l'Enéide, XII, 200 ; plus souvent il est appelé *pater divum atque hominum* (I, 66 ; II, 648 ; IX, 495 ; X, 2 ; X, 793). — Voir aussi Apulée, *Apol.*, 64, 7 : *summum animi genitor*. Quant à Vénus, elle est par excellence la *Genitrix* : cf. R. Schilling, *La religion rom. de Vénus*, p. 345 et s.

5. Une seule inscription, à ma connaissance, mentionne les *di genitores* : D. 1078 : elle provient des ruines d'un mausolée, près de Rome. Huelsen, *Röm. Mitt.*, 1890, p. 301, l'a judicieusement rapprochée d'autres inscriptions funéraires dédiées aux *di parentum*. Le texte de *Sutunurca* est le premier à attacher l'épithète de *genitor* à Saturne ; il introduit le mot dans l'épigraphie africaine.

6. Cf. une monnaie de Pertinax, qui figure au revers Cybèle, la *magna mater deum*, et qui porte la légende *dis genitoribus* : Cohen, *Méd. imp.*, III², p. 392, nº 16 ; Eckel, VII, 141). Or Pertinax est le seul empereur à être appelé *divus Pertinax pater* : *supra*, n. 2, p. 113.

7. *Supra*, n. 1.

cou de son mari, tandis que celui-ci l'étreint de son bras droit posé sur l'épaule et place sa main gauche sur le ventre de sa femme[1].

Une telle attitude, souvent confondue avec la pose très classique des couples d'époux se tenant par la main ou par les épaules[2], n'a en fait rien à voir avec elle. Elle correspond, par sa répétition même, à un type iconographique qui a sa signification propre. Ce type iconographique paraît, à première vue, inspiré du groupe célèbre d'Eros et Psyché, si répandu à l'époque hellénistique. On sait que ce « motif rococo », comme le qualifie Miss M. Bieber[3], illustré par la célèbre sculpture du Musée du Capitole[4] qui montre les deux adolescents s'embrassant avec tant de délicatesse qu'on a parfois intitulé ce groupe « l'invention du baiser », figure déjà sur des hydries de bronze du IVe siècle av. J.-C[5]. Devenu très vite familier, comme symbole de l'amour et du mariage, il fournit le sujet de nombreuses et simples terres cuites[6]. Il serait cependant fallacieux de le considérer toujours sous cet aspect symbolique vague et général. Il a parfois une signification beaucoup plus précise. Notamment lorsqu'il s'agit de reliefs et surtout de sarcophages, où les scènes allégoriques avec Eros et Psyché reflètent souvent l'ambiance dionysiaque de la religion funéraire, si recherchée depuis les temps hellénistiques[7]. F. Cumont a développé l'idée que le groupe fameux symbolisait

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 329, nº 12 ; pl. XII, fig. 4 (Haïdra) ; 339, nº 12 ; pl. XIII, fig. 1 (Tebessa) ; II, Timgad 37 et 42 ; pl. XXVIII, fig. 4 et 5.

2. Par exemple, et en dernier lieu par F. Braemer dans son excellent livre sur *Les stèles funéraires de Bordeaux*, 1959, p. 115 qui note que le couple d'époux est courant, « mais on n'a pas recherché, écrit-il, de poses compliquées, comme celles des Africains affectueusement enlacés de la région de Tébessa », avec référence à S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 19, n. 4 et pl. I, fig. 3 (= *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XIII, fig. 1). Les couples d'époux et les scènes de mariage sont de fait souvent représentées sur les stèles funéraires et les sarcophages, pour symboliser l'idée d'union éternelle (*coniugium aeternum*) : F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 82 et s. Mais avec la scène des époux « affectueusement enlacés », il s'agit de tout autre chose.

3. *The sculpture of the Hellenistic Age*, 1955, p. 150.

4. H. Brunn, F. Bruskmann, *Denkmäler griechischer und römischer Skulptur*, pl. 375 ; Jones, *Sculpt. Museo Capitolino*, p. 185 et s. ; M. Bieber, *ouvr. cit.*, fig. 638, qui rapproche le drapé du manteau de Psyché de celui de l'Aphrodite de Melos et d'autres statues de basse époque hellénistique.

5. D'Apollonie, près de Brousse (Musée d'Istanboul, nº 5310) : P. Devambez, *Grands bronzes du Musée de Stamboul*, p. 57 et s., pl. XV-XVIII ; — d'origine inconnue (Musée Condé à Chantilly) : Ch. Picard, « Trois urnes cinéraires sculptées du Musée Condé à Chantilly », *Mon. Piot*, 37, 1940, p. 74 et s., pl. VI ; — de Telos, près de Rhodes (British Museum) : *A.J.A.*, L, 1946, pl. XXIV, fig. 7 ; — de Kyme (British Museum) : *A.J.A.*, *l.l.*, pl. XXV, fig. 11 ; — de Samsûn (Amisos) sur la Mer Noire (Staatliche Museen, Berlin, nº 30071) : Speier, *Röm. Mitt.*, XLVII, 1932, pl. 26, nº 3 ; — d'Epire (*ibid.*, nº 7806) : Wolters, *Arch. Zeit.*, XLII, 1884, pl. I. Voir G. M. A. Richter, « A fourth-century bronze hydria in New York », *A.J.A.*, L, 1946, p. 361-367, pl. XXIV-XXV, qui rappelle que le nom de Psyché donné à la figure féminine ailée qui accompagne Eros est purement conventionnel (p. 366, n. 22).

6. A Alexandrie : J. Vogt in Sieglin, *Expedition E. von Sieglin*, vol. II, part. 2, *Terrakotten*, p. 121, nº 1. — Un autre groupe du IIe siècle av. J.-C. : A. Furtwaengler, *La collection Sabouroff* (1883-1887), pl. CXXXV. — Il est parfois interprété sur des ex-voto, comme dans le sanctuaire de l'Altbachtal à Trêves, dédié aux déesses-Mères (cf. pl. IV : photo aimablement communiquée par le Dr Gose du Rheinisches Landesmuseum de Trêves). Le Dr Gose doit publier ces ex-voto dans un livre en préparation sur le sanctuaire, sous la direction du prof. S. Lœschke ; je le remercie ici très vivement. Les statuettes sont exposées au Landesmuseum de Trèves.

7. Sans vouloir dresser ici une liste des monuments qui reproduisent le groupe « Eros et Psyché » (cf. M. Collignon, *Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché*, Paris, 1877), on citera seulement à titre d'exemples : un grand vase de pierre de Timgad, où Eros et Psyché figurent en pendant à Heraklès, de qui ils sont séparés par une Aphrodite à la coquille, évocation, pense-t-on, du groupe divin Heraklès-Aphrodite-Dionysos, c'est-à-dire des *dii patrii* de Lepcis Magna : cf. M. Leglay, « La déesse Afrique à Timgad », *Hommages à J. Bayet*, Coll. Latomus, 1964 ; — parmi les sarcophages : un sarcophage de l'Isola Sacra d'Ostie reproduit dans A. M. Van der Heyden et H. Scullard, *Atlas of the classical world*, London, 2e éd., 1960, p. 156, nº 410 ; un sarcophage du Palais Barberini à Rome, reproduit dans H.-I. Marrou, *Mousikos Anêr*, nº 208, pl. IV ; un sarcophage païen de La Gayole aujour-

l' « amour divin dont l'âme doit être saisie pour s'élever vers le séjour des dieux ». L'idée est séduisante ; elle se heurte pourtant à une difficulté, en ne rendant pas compte du geste, très caractéristique, d'Eros posant la main sur le ventre de Psyché. Leur étreinte et ce geste, d'un réalisme assez brutal, doit bien plutôt exprimer l'amour physique générateur de vie. Une telle explication convient parfaitement non seulement pour les sarcophages « au Prométhée »[2], mais pour tous les monuments funéraires qui, en utilisant ce thème iconographique, veulent rappeler que la mort inaugure une nouvelle vie. Elle est conforme à la mystique eschatologique dionysiaque. Elle offre aussi l'avantage d'être solidement fondée. A la vérité par des monuments très éloignés dans le temps et dans l'espace, mais qui prouvent par là même que toute l'antiquité a compris de la même manière le thème iconographique du couple enlacé décrit plus haut.

Il s'agit d'une part d'un vase préhistorique de l'âge du Bronze trouvé dans la nécropole de Vounoi à Chypre, avec de nombreux autres vases qui attestent dès cette époque la pratique du culte de la Terre-Mère, auquel est associé un culte du dieu-taureau. De la tombe n° 19 de Vounoi provient donc une cruche à double goulot qui, sur l'un des goulots, montre un couple enlacé[3] : l'homme passe son bras gauche par-dessus la nuque de la femme, qui croise les mains un peu plus bas que le ventre, tandis que de la main droite il touche le corps de la femme au bas-ventre. Sur l'autre face est figurée en relief une tête de taureau. P. Dikaios, qui a publié le vase, reconnaît dans cette scène, qu'accompagnent les symboles de la colombe et du taureau, une hiérogamie, en relation avec le culte de la Terre-Mère.

Il s'agit d'autre part, à l'autre bout de la chaîne, de scènes représentées dans des miniatures de manuscrits byzantins[4] pour évoquer la naissance de certains

d'hui perdu, mais dont les dessins retrouvés dans les papiers de Peiresc ont été publiés par H. STERN,
dans *Gallia*, 15, 1957, p. 73-85 ; et les sarcophages au mythe de Prométhée du Musée du Capitole (C. Ro-
BERT, *Sarcophag. Reliefs*, III, n° 355) et du Musée du Louvre (*ibid.*, 356). Les scènes allégoriques avec
Amours et Psyché appartiennent à une série bien connue, cf. déjà F. MATZ, *Arch. Zeitsch.*, 30, 1872,
p. 11-18, 59, série qui s'est beaucoup enrichie depuis 1872. Sur le caractère dionysiaque du groupe Eros-
Psyché voir les remarques de Ch. PICARD, *R.A.*, 1959, II, p. 124-128, et R. TURCAN, *M.E.F.R.*, 1958,
p. 253 (sur un camée de la coll. Marlborough représentant le mariage d'Eros et de Psyché sous forme
d'initiation par le van) et 1960, p. 185 (sur le sarcophage d'Ostie). Une étude du groupe « Eros et Psyché »
serait hautement souhaitable, à la lumière de WILLAMOWITZ-MŒLLENDORF, *Glaube der Hellenen*, II,
p. 361 et s. et des nouveaux documents, qui compléteraient la liste dressée par M. COLLIGNON.

Eros et Psyché figurent aussi sur les mosaïques ; outre celle de Philippopolis mentionnée *infra*, n. 2,
voir de nombreuses mosaïques africaines. G.-Ch. PICARD, *R.A.*, 1961, p. 25 explique cette fréquence par
l'influence du roman d'Apulée, devenu très vite après sa composition (vers 180) un « véritable livre saint
pour les Africains ». Dans le conte d'Amour et Psyché, inséré dans *Métamorphoses*, IV, 28-35 ; V et VI,
1-25, le numide Apulée a d'ailleurs dû utiliser des données populaires, des croyances de son pays pour
bâtir un mythe platonicien, comme l'a relevé G.-Ch. PICARD, à la suite d'une communication de P. GRI-
MAL, « Le conte d'Amour et Psyché est-il un mythe ? », *R.E.L.*, XXXVII, 1959, p. 41-43. Ces croyances
populaires ont-elles pu inspirer les reliefs des stèles ? ou le contraire ?

1. F. CUMONT, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 319.

2. Comme l'a bien exprimé le R. P. FESTUGIÈRE, « La mosaïque de Philippopolis et les sarcophages
du « Prométhée », *Rev. des Arts*, 1957, p. 195-202, mais sans fonder ni développer son explication.

3. P. DIKAIOS, « Les cultes préhistoriques dans l'île de Chypre », *Syria*, XIII, 1932, p. 345-354 et
pl. LXXV, 3.

4. Je remercie très vivement M. Jean LASSUS, qui a bien voulu me signaler ces documents et me
fournir sur eux tous les renseignements utiles. Les lignes qui suivent lui doivent beaucoup. Tant de
problèmes soulevés par les recherches préparatoires à ce livre ont été évoqués au cours de nos conver-
sations que je mesure mal, mais certainement à une valeur inférieure à ce qu'elle devrait être, la dette de
reconnaissance que je lui dois. Voir J. LASSUS, « Les miniatures byzantines du Livre des Rois d'après
un ms. de la Bibliothèque Vaticane », *M.E.F.R.*, 1928, p. 38 et s. Je remercie aussi cordialement M. A. GUIL-
LOU, secrétaire général de l'Ecole Française de Rome, qui a effectué pour moi avec complaisance des
recherches à la Bibliothèque Vaticane et fait prendre à mon intention la photo du folio 5 v°, reproduite
ici, pl. IV, fig. 2.

personnages, notamment les naissances inespérées. Ainsi, dans un manuscrit du Livre des Rois de la bibliothèque Vaticane (*Vat. Gr.*, 333, du XIe s.), la première miniature évoque la naissance du prophète Samuel (I *Samuel* I, 1-24). Le récit est comparable à d'autres épisodes bibliques. Elquanah a deux femmes, Anne et Pessinah. Pessinah lui a donné des enfants, mais Anne est stérile. Pourtant c'est elle qu'Elquanah préfère, alors que sa rivale l'humilie, en particulier au cours de leur pélerinage annuel au temple de Silo. Anne observée dans sa prière par le prêtre Eli, est prise par lui pour une femme ivre ; il l'insulte. Mais elle exprime sa peine ; et le prêtre lui dit : « Va en paix ! Que le Dieu d'Israël accorde la demande que tu lui as faite ! » (I, 17). Elle revient à la maison avec son mari, à Ramah. « Elquanah connut Anne, sa femme. Et Iahvé se souvint d'elle. Il advint donc, aux jours révolus, qu'Anne conçut et enfanta un fils. Elle l'appela du nom de Samuel, car, dit-elle, je l'ai demandé à Iahvé » (I, 19-20). L'année suivante, après une conversation avec son mari, elle resta à Ramah au lieu de se rendre au pélerinage, pour continuer d'allaiter son enfant.

L'illustration, comme c'est fréquemment le cas dans les Octateuques byzantins et dans ce Livre des Rois, qui répond aux mêmes normes iconographiques, suit pas à pas les indications du texte. Deux des miniatures groupées traduisent le verset essentiel du texte « Elquanah connut Anne, sa femme... Il advint donc qu'Anne conçut et enfanta un fils ». La première scène, à gauche, représente donc Elquanah et Anne, debout et enlacés, dans leur maison, figurée par un double toit reposant sur des murs blancs, celui de droite surmonté d'un pignon. La deuxième scène, à droite, figure l'accouchement. Anne est assise, les genoux écartés et relevés, les jupes remontées. La sage-femme, accroupie, recueille l'enfant. A droite, on reconnaît l'aiguière du bain. La troisième scène évoque la conversation entre Elquanah et Anne, qui allaite son enfant devant la maison.

Les deux scènes du premier registre appartiennent à une iconographie traditionnelle. D'autres exemples se rencontrent dans les Octateuques, parfois comme ici juxtaposés. La « maternité assise » alterne avec les « maternités couchées », du type qui s'est répandu pour avoir été choisi pour figurer la nativité du Christ et celle de la Vierge : la mère étendue à demi sur un matelas, l'enfant déjà né, baigné par les sages-femmes. La scène de gauche représente donc, à n'en pas douter, la conception de l'enfant, évoquée par l'enlacement des parents, ici vêtus. La photographie — et sans doute aussi le manuscrit, dont l'état de conservation n'est pas parfait — ne permettent pas de préciser leur geste.

Du vase de Vounoi aux miniatures de manuscrits byzantins sur lesquels on s'est permis d'insister longuement, puisqu'on a le privilège d'avoir là une scène figurée, juxtaposée à un texte explicatif, on retrouve donc la même signification : le couple enlacé évoque bien l'amour, d'où sort la vie, c'est-à-dire la conception. Les personnages d'Eros et de Psyché ne représentent qu'une adaptation mythologique, et leur groupe une transposition iconographique d'un thème traditionnel de l'Antiquité. De même, et comme il arrive souvent dans l'iconographie chrétienne, il n'y a dans la scène de la conception de Samuel que reprise du même thème traditionnel. C'est pourquoi il paraît légitime de préciser l'interprétation des représentations antiques de cette scène à partir du commentaire que la Bible fournit ici avec tant de précision.

Pour revenir aux stèles africaines et puisqu'il s'agit de stèles votives, peut-être n'est-il pas inutile de citer encore un passage du texte biblique. C'est la prière d'Anne (I, 10-11). « Et elle, l'amertume dans l'âme, pria devant Iahvé et pleura abondamment. Puis elle voua un vœu et dit : « Iahvé des armées, si tu daignes regarder l'affliction de ta servante, si tu te souviens de moi et si tu n'oublies pas ta servante, si tu donnes à ta servante un rejeton mâle, je le donnerai à Iahvé pour tous les jours de sa vie, et le rasoir ne passera pas sur sa tête » (trad. Ed. Dhorme). Il s'agit donc bien dans le texte — et dans l'image — d'une femme qui obtient la fécondité grâce à un vœu présenté à la divinité.

Après El, créateur de la terre et des hommes — El n'est-il pas le correspondant cananéen du Iahvé d'Israël[1] ? —, après Ba'al-Ḥammon, lui aussi dieu-père, à qui l'on s'adresse pour obtenir la fécondité[2], Saturne apparaît donc, à la lumière des stèles aux couples enlacés, comme le *genitor*, maître de la conception, le dieu à qui s'adressent les ménages, en particulier les couples stériles, désireux d'assurer la fécondité de leur union ; pour tous et pour ceux-ci plus encore que pour les autres, il est le *pater* par excellence. Et cette paternité divine est associée à la réalité physique de la paternité naturelle. Ce point de vue, jusqu'ici mal connu, de la personnalité du Saturne africain pose évidemment sur de nouvelles bases le problème — qu'on examinera ultérieurement[3] — des sacrifices d'enfants.

Senex. Il est une autre appellation qui, d'une certaine manière, se rattache aux noms précédents, c'est celle de *senex* qui, d'après saint Augustin[4], avait tendance à se substituer au nom même du dieu dans la Carthage romaine. Avant lui, Tertullien[1] et saint Cyprien[2] l'avaient ainsi désigné et de même plus tard Dracontius[3]. Est-ce uniquement la terreur superstitieuse que le nom de Saturne leur inspirait, qui poussait les Africains de l'époque chrétienne à l'appeler plutôt « le Vieux » ? C'est en tout cas, semble-t-il, une dénomination tardive, quoi qu'en dise saint Augustin, selon qui les Carthaginois de l'époque romaine auraient déjà débaptisé le quartier de Carthage appelé *Vicus Saturni* pour lui préférer *Vicus Senis*. Bien que du temps de Tertullien déjà le surnom de *senex* ait été donné à Saturne, il faut cependant observer que saint Cyprien, un quart de siècle plus tard, parlait encore du « quartier de Saturne »[4]. L'usage signalé par saint Augustin n'a donc dû se généraliser qu'assez tard ; et l'appellation de *senex* n'est peut-être qu'une « insulte » chrétienne.

On peut cependant se demander si les auteurs chrétiens, qui l'emploient volontiers avec une intention maligne, ne se sont pas contentés de renouer, en y ajoutant une nuance péjorative, avec une tendance très ancienne des Puniques, transmise aux berbéro-romains. Les Anciens — et les Sémites tout spécialement — aimaient taire le nom particulier du dieu auquel ils attachaient une importance essentielle. Le « vrai nom » contient une force redoutable qui donne prise sur le dieu ; il vaut mieux ne pas la profaner en révélant ce nom ; il convient de le « tenir en réserve »[5]. De là l'habitude de substituer au « vrai nom » des appellations de caractère général ou des titres qui expriment un aspect de la divinité. El, dans le panthéon phénicien, signifie « le » dieu[6]. Et Iahvé répond à Moïse qui désire connaître son nom : « Je suis celui qui suis »[7]. On appelle donc les dieux sémitiques Ba'al ou Bêl, c'est-à-dire le Maître ; Adôn c'est-à-dire Seigneur[8]. Cette habitude des anciens Sémites s'est évidemment transportée à Carthage. Et

1. Voir O. Eissfeldt, « El and Yahweh », *Journ. of Sem. Studies*, I, 1956, p. 27-37, qui veut définir les relations El-Yahweh et montrer que El n'est pas étranger à Israël. Cf. déjà H. Greesmann qui, le premier, en 1910 a soupçonné que les anciens Israëlites avaient pratiqué le culte de El (*Zeitsch. f. Altest. Wissensch.*, XXX, 1910, p. 28), ce que les textes de Ras-Shamra ont confirmé, comme l'a relevé R. Dussaud, *Les découvertes de Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, 1re éd., p. 115 ; 2e éd., p. 168 et s. Cf. d'ailleurs dans notre texte (I Samuel I, 19-20) : Elle l'appela du nom de Samuel, « car dit-elle, je l'ai demandé à Iahvé ».

2. Cf. le nom de Muthumbaal = don de Baal. Deux inscriptions de *Cirta* mentionnent, semble-t-il, un sacrifice d'enfant accompli en l'honneur de Ba'al-Ḥammon par un numide désireux d'assurer sa descendance : cf. J.-G. Février, « Un sacrifice d'enfant chez les Numides », *Ann. Inst. Philol. et Hist. or. et sl.*, XIII, 1953, *Mél. I. Lévy*, parus en 1955, p. 161-171.

3. *Infra*, p. 314. De même sur Saturne *salutifer*, voir *infra*, p. 246, 313 et 338.

4. Aug., *De cons. Evang.*, I, 23, 36 (*P.L.*, XXXIV, col. 1058) : *ut nec nominare illum velint Mathematici senem potius quam Saturnum appellantes tam timida superstitione, ut iam Carthaginienses pene vico suo mutaverint, vicum Senis crebrius quam vicum Saturni appellantes*. Il est vrai que Virgile, *Aen*. VII, 180 appelle déjà Saturne *senex* ; mais ce qualificatif est rarement employé ; on lui préfère en général celui de *pater*. Sur le *vicus Saturni* ou *vicus Senis* voir en outre les *Caecilii Cypriani acta proconsularia*, 2 ; ce sont les deux seuls textes qui mentionnent ce quartier de Carthage. A. Audollent a essayé de le fixer sur le plan de la ville, dans *Carthage romaine*, p. 260 ; il le situe « au flanc de Byrsa ou dans la plaine » et note que cette hypothèse « cadre bien avec le texte des *Acta proconsularia* de saint Cyprien, où le *vicus Saturni* est placé entre les temples de Caelestis (dans la plaine) et d'Esculape (à Saint-Louis) ». Il est vrai qu'en note (p. 265, n. 11) il se montre plus hésitant et se demande si *in vico qui dicitur Saturni inter Veneream et Salutariam* (*Acta procons.*, 2) signifie bien « entre les temples de Caelestis et d'Esculape ». ou s'il ne faut pas plutôt traduire : entre les rues de Caelestis et d'Esculape ». Temples ou rues ? peu importe, encore que la seconde interprétation soit de beaucoup préférable. De toute façon, il n'y a pas lieu d'assimiler Vénus à Caelestis, comme le fait Audollent ; les deux cultes sont indépendants l'un de l'autre : sur le temple de Caelestis, cf. Audollent, *ouv. cit.*, p. 412. De même, si l'on connaît une *via Venerea*, on connaît aussi une *via Caelestis*, mentionnée par Victor de Vita, I, 8, p. 3 (Voir C. Courtois, *Victor de Vita et son œuvre*, p. 40 et n. 137) et par le *Liber de promiss. et praedict. Dei*, III, 38, 44 (*P.L.*, t. LI, col. 835) ; il est probable que ces deux rues étaient en rapport avec les sanctuaires des deux divinités. Si donc l'on ne peut retenir le raisonnement d'Audollent, fondé sur une identification erronée, il n'en reste pas moins qu'il faut chercher le *vicus Saturni* entre le quartier du sanctuaire de Vénus et celui du sanctuaire de Salus, qui était sans doute aussi le sanctuaire d'Esculape, encore qu'en Afrique Proconsulaire, comme le remarque justement G.-Ch. Picard, *Rel. Af. Ant.*, p. 125, Esculape ait assez rarement Hygie-Salus comme parèdre. Audollent plaçait le temple d'Esculape au sommet de Byrsa, l'actuelle colline Saint-Louis (*ouvr. cit.*, p. 280-283, 400-402) ; mais G.-Ch. Picard a récemment montré que l'Asclepieium devait se trouver bien plutôt sur la partie Sud de la colline du théâtre (*B.A.C.*, 1946-1949, p. 507-511 et *Rel. Af. Ant.*, p. 125). Même s'il faut renoncer à le reconnaître dans le monument circulaire (C. Picard, *Carthage*, p. 42 et plan V, 1) qui est sans doute un édifice chrétien, il devait en être voisin (G.-Ch. Picard, *B.A.C.*, 1951-1952, p. 192-195). Quant au sanctuaire de Vénus, qui est attesté par un texte d'Elien (IV, 2 ; cf. *Rel. Af. Ant.*, p. 115-116), par la numismatique (cf. Audollent, *ouv. cit.*, p. 47, n. 2) et une inscription (*C.I.L.*, 12495), son emplacement précis reste inconnu.

1. *Ad Nat.*, I, 10 : *senex de Saturno*.

2. *Quod idola dei non sint*, 2 (éd. Hartel, 2 ; *P.L.*, IV, 567) : *Et rusticitatis hic* (*Saturnus*) *cultor fuit : inde falcem ferens senex pingitur*.

3. V, 150 : *Saturnoque seni*. Cf. aussi Festus Avienus, *Ora marit.*, 263 et 304, qui appelle *Gerontis* le dieu de Gadès.

4. Voir *supra*, n. 4, p. 118.

5. Comme le note S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 235. Sur l'importance du nom des dieux et leur omission chez les Sémites, voir R. P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e éd. 1905, p. 70 et s. L'idée que « le » dieu est ineffable se retrouve dans l'hermétisme ; cf. *Corp. Hermet.*, V, 10 : « Il est, lui, le dieu trop grand pour avoir un nom, il est l'inapparent et le très apparent... ». Voir aussi G. Contenau, « De la valeur du nom chez les Babyloniens », *R.H.R.*, LXXXI, 1920, p. 316-332 ; « Notes d'iconogr. relig. assyrienne », *Rev. d'Assyr.*, XXXVII, 1940-1941, p. 154 et s. ; *Man. d'Arch. Or.*, I, p. 276-278. Sur l'importance du nom en Egypte : E. Lefébure, « La vertu et la vie du nom en Egypte », *Mélusine*, VIII, 1897, col. 217-286.

6. Voir en dernier lieu M. H. Pope, *El in the Ugariric Texts*, qui, face aux diverses étymologies hypothétiques proposées pour El, se refuse à prendre parti et les considère comme inutiles : c'est, souligne-t-il, un vocable trop primitif pour pouvoir être analysé. On retiendra toutefois l'idée de Brockelmann, *Zeitsch. f. Alttest. Wissensch.*, XXVI, 1906, p. 29 et s., reprise par R. Dussaud, *Orig. canan.*, p. 32 et 84, n. 5 et *Découvertes de Ras-Shamra*, 2e éd., 1941, p. 91 et s., selon qui le vocable El se rattache à l'idée de force, de puissance, puisque les textes ougaritiques identifient El avec le taureau.

7. Ce qui, selon A. Lods, *Israël*, p. 373 devrait plutôt se traduire : « C'est : je suis ».

8. Cf. W. Robertson Smith, *The religion of the Semites*, rééd. 1957, p. 68 et 93 et s.

Ba'al-Ḥammon n'est pas le « vrai nom » du dieu. Quant à Saturnus, c'est un nom importé, que l'on a encore en pleine époque romaine tendance à remplacer par un titre, on va le voir. Dans ces conditions, le caractère « paternel » de Saturne, le type iconographique unanimement adopté du dieu âgé, barbu[1] et sombre, ont pu déterminer l'appellation de *senex* et sa substitution, occasionnelle chez ses fidèles, généralisée avec une nuance péjorative chez les auteurs chrétiens.

Il y a plus, peut-être. *Senex* en effet, n'est pas, contrairement à l'apparence, un vocable simple. S'il désigne d'abord le « vieillard », par opposition à l'enfant, c'est-à-dire le père, l'ancêtre des dieux, et aussi le sage, il signifie en outre que Saturne est — comme El phénicien[2] — plein d'années parce qu'éternellement vivant. Si l'on songe que El est aussi appelé « le sage »[3] et qu'une stèle du XIVe-XIIIe provenant de Ras-Shamra le représente assis en majesté, vieux et paternel[4], on peut se demander si le terme de *senex*, en réunissant les vertus de paternité, de sagesse et d'éternité qui, chez les Sémites, définissent la divinité[5], n'est pas à la fois celui qui définit le mieux la nature de Saturne et celui qui rapproche le plus étroitement le dieu africain de son ancêtre phénicien.

Mais si *senex* définit si parfaitement Saturne — ce qui résoud le problème de la substitution des vocables — un autre problème se pose alors : comment expliquer la présence à ses côtés d'une *Nutrix Saturni*, impliquant l'idée de dieu-enfant ? Il faudra examiner cette question[6].

Frugifer-deus frugum.

C'est toujours au même aspect fécondant du dieu, appliqué cette fois à la nature, que se rapporte une autre épithète couramment employée dans les inscriptions : *frugifer* ou *deus frugum*.

Les *fruges* désignent, on le sait, les produits du sol cultivé, à l'exclusion des fruits des arbres. Par ses titres de *frugifer* et de *deus frugum*, qu'une inscription de Zana (*Diana Veteranorum*) en Numidie[7] réunit curieusement, peut-être comme répétition d'intensité[8], sous la forme : *deo frugum Saturno frugifero Aug(usto)*, Saturne revendique en Afrique la maîtrise souveraine sur les produits de la terre ; il se proclame le dieu des moissons.

J. Toutain pouvait citer en 1894 deux inscriptions dédiées *Saturno frugifero*[9] et trois autres dédiées à *Frugifer* seul[10]. Nous n'en connaissons toujours que

1. Presque toujours ; quelques reliefs — très rares — le représentent imberbe. Sur le type iconographique de Saturne, voir *infra*, p. 499.
2. Appelé dans les textes de Ras-Shamra « père des années » : cf. Ch. VIROLLEAUD, *Un poème phénicien de Ras-Shamra*, *Syria*, XII, 1931, p. 198.
3. Cf. Ch. VIROLLEAUD, « « Un nouveau chant du poème d'Aleïn-Ba'al », *Syria*, XIII, 1932, p. 133 et 139.
4. Publiée par Cl. F. A. SCHAEFFER, *Syria*, XVIII, 1937, p. 128 et s. ; pl. XVII.
5. Selon R. DUSSAUD, « Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras-Shamra », *R.H.R.*, CV, p. 285 et fig. 32, sagesse et éternité réunies définissent chez les sémites la divinité. Il faut y ajouter la paternité, tout aussi essentielle : W. ROBERTSON SMITH, *ouv. cit.*, p. 40 et s., et 60 et s.
6. Voir *infra*, p. 220.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II ; Zana 2.
8. De la même manière que sur une stèle d'El-Kantara (*Sat. Afr. Mon.*, II, El-Kantara 1) Saturne est figuré trois fois. Sur la répétition d'intensité, voir la bibliographie donnée à propos de l'étude de cette stèle, et en particulier W. DEONNA, *R.E.G.*, XXVIII, 1915, p. 312 et s. et *L'Ant. Class.*, XXIII, 1954, p. 403-428.
9. *De Sat. dei...* p. 30 : *Frugifero Saturno Aug(usto)* (*C.I.L.* 2666 = *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 3) — *Deo frugum Saturno frugifero Aug(usto)* (*C.I.L.* 4581 = *ouv. cit.* Zana 2).
10. *Deo sanc(to) Frug(ifero) Aug(usto)* (*C.I.L.*, 8826 = Kherbet Gidra 1) — *Deo sancto Frugifero Aug(usto)* (Fontaine-Chaude 2) — *Deo frug(um)* ou *frug(ifero)* (Aïn-Roua).

deux en l'honneur de Saturne *frugifer* mais vingt et une à *Frugifer* seul[1]. Ici se pose un problème : notre Saturne n'est pas seul à posséder cette épithète, qui est parfois accolée au nom d'autres divinités, et notamment de Pluton[2]. Qui donc désigne Frugifer employé seul ? Si l'on peut prouver qu'il désigne Saturne, lui sert de nom et suffit à l'identifier à l'exclusion de tout autre dieu, singulièrement de Pluton, on détiendra du même coup une indication précieuse sur la fonction essentielle et la nature du dieu.

Comme la plupart des divinités chthoniennes, Pluton est un dieu au pouvoir fécondant. Les Africains ne s'y sont pas mépris. Ils lui ont rendu un culte assidu. *Thugga* et *Mustis* l'ont vénéré comme leur *genius*[3] et un peu partout des temples lui ont été dédiés, ainsi que des statues et des autels[4]. Presque toujours c'est au dieu de la fécondité et de la richesse que s'adressait leur piété, bien plutôt qu'au dieu infernal. On n'en veut pour preuve que son association fréquente aux *Cereres*, association qui apparaît soit dans les dédicaces[5], soit dans le voisinage de leurs statues ou de leurs diverses représentations figurées. On songe par exemple aux terres cuites d'Aïn-Chabrou, près de Tébessa, dans une région où son culte rencontra un succès particulier[6] ; on songe aussi aux statues du petit sanctuaire rural trouvées près de Korba dans le Cap Bon et à celles qui furent récemment découvertes dans la même région, près de Soliman[7]. Chaque fois, Pluton accompagne Déméter et Coré, les déesses Thesmophores de Syracuse introduites à Carthage au début du IVe siècle av. J.-C. et devenues sous l'influence romaine *Tellus* et *Ceres*[8] ou, comme on disait le plus souvent les *Cereres*, à la fois déesses des enfers et de la végétation[9]. Leur association est si étroite qu'on peut se demander si le culte de Pluton n'a pas été introduit en Afrique en même temps que celui des deux déesses.

Son caractère agraire apparaît d'une manière encore plus nette sur certains reliefs où il figure aux côtés de Cérès, la tête parfois surmontée d'un *modius*[10] et, ce qui est plus significatif encore, portant une corne d'abondance, comme c'est le cas à *Rapidum*[11].

Si donc la fonction « frugifère » de Pluton ne peut faire de doute, il importe

1. Voir *infra*, p. 122-123.
2. *Plutoni Aug(usto) frugifero deo*, à *Thuburbo Maius* : *C.I.L.* 12362.
3. A Dougga : *C.I.L.* 26494, 26495 (*genius loci*), 26496 et *I.L.Afr.*, 546 (*genius Thuggae*) ; cf. aussi *I.L.Afr.*, 549, 550 — A Hr-Mest : texte inédit.
4. Cf. J. TOUTAIN, *Les cultes païens...*, I, p. 354 et s.
5. *Ibid.*, I, p. 356 et s., à quoi il faut ajouter de nouveaux documents : d'Hippone (E. MAREC, *Hippone, ant. Hippo Regius*, 1950, p. 70, fig. 47) ; Timgad (*B.A.C.*, 1946-1949, p. 64-66). Voir J. CARCOPINO, « Le culte des Cereres et les Numides », dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 1942, p. 13-37.
6. *I.L.Alg.* I, 2999 ; 3517 ; S. GSELL, *Musée de Tébessa*, p. 34, 35, 72, 73, 84. Sur les terres cuites d'Aïn-Chabrou, S. GSELL, *B.A.C.*, 1900, p. 381 et s.
7. Le sanctuaire de Korba sera publié par MM. Louis et Claude POINSSOT ; en attendant, voir G. PICARD, *Le monde de Carthage*, 1956, p. 66-68. Sur les découvertes de Soliman, voir G. PICARD, « Nouveaux documents sur le culte des Cereres dans l'Afrique proconsulaire », *Actes* 79e *Congr. Nat. Soc. Sav. Alger* 1954, p. 237-252.
8. S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 297, n. 4 doute que Pluton ait été introduit en Afrique en 396. Voir sur cette question Cl. POINSSOT, *art. cit.*, *infra*, n. 2, p. 123.
9. Cf. M. LEGLAY, « Les Cereres et la stèle d'Aelia Leporina à Tébessa », *Libyca*, IV, 1956, p. 33-53, avec bibliographie antérieure.
10. Sur Pluton africain, avec le boisseau, voir S. GSELL, *R.H.R.*, 1909, I, p. 158, n. 1.
11. Sur une pierre sculptée engagée dans la tour sud de la porte occidentale de la ville : *C.I.L.*, 9196 = 20832.

toutefois de souligner que c'est d'une manière tout à fait exceptionnelle qu'il est explicitement désigné sous le nom de *deus frugifer*. Une seule inscription en effet, qui provient de *Thuburbo Maius*[1], mentionne la dédicace d'un autel en marbre (*aram marmoream*), offert par un *mercator*, *Plutoni Aug(usto) frugifero deo*. A moins d'incriminer le hasard des découvertes, on doit convenir que c'est peu. A quoi on objectera très justement que Saturne n'est réellement appelé *frugifer* que par deux textes. Nous voici renvoyés dos à dos. Examinons donc de plus près les inscriptions qui nomment *Frugifer* seul. Elles sont de plusieurs sortes.

I. — Il y a d'abord celles où Frugifer désigne certainement Saturne :

1. Hr-Mest (*Musti*)	*C.I.L.*, 15 577 = *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 221, n° 1.	A cause du voisinage de Nutrix.
2. Hr-Mest (*Musti*)	*C.I.L.*, 27 436 = *ibid.*, n° 2.	A cause du voisinage de Nutrix.
3. Khamissa (*Thubursicum Numidarum*.	*I.L.Alg.*, I, 1 367 = *ibid.*, I, p. 370, n° 6.	Nombreuses stèles à Saturne et aucune dédicace à Pluton.
4. Khenchela (*Mascula*).	*C.I.L.*, 17 677 = *ibid.*, II, n° 1.	Nombreuses stèles à Saturne et par référence à 6 (*Aquae Flavianae*).
5. Hr-el-Hammam (*Aquae Flavianae*)	*B.A.C.*, 1936, p. 108 = *ibid.*, II, n° 1.	Par référence à 6 (*Aquae Flavianae*).
6. Hr-el-Hammam (*Aquae Flavianae*).	*C.I.L.*, 17 720 = *ibid.*, n° 2.	D'après les autres épithètes du dieu (*deus sanctus Aug.*) et le contexte.
7. Djemila (*Cuicul*).	*A.Ep.*, 1946, 103 = *ibid.*, n° 1.	D'après le lieu de découverte, le voisinage des stèles votives à Saturne et le qualificatif de *sanctus* (7).
8. Djemila (*Cuicul*).	*A.Ep.*, 1946, 104 = *ibid.*, n° 2.	
9. Djemila (*Cuicul*).	*A.Ep.*, 1946, 106 = *ibid.*, n° 3.	
10. Bir-Haddada.	*C.I.L.*, 8 711 = *ibid.*, n° 1.	D'après le relief.
11. Kh-Guidra (*Sertei*).	*C.I.L.*, 20 628 = *ibid.*, n° 1.	D'après les autres épithètes (*deus sanctus Aug.*).
12. Tigzirt.	*C.I.L.*, 20 711 = *ibid.*, n° 1.	D'après les autres épithètes (*deus invictus*) et les nombreuses stèles votives.
13. Volubilis.	*A.Ep.*, 1955, 208 = *ibid.*, n° 2.	D'après les autres épithètes (*deus sanctus*).

Il est remarquable que même à *Musti*, dont Pluton est le *genius*, *Frugifer* désigne sans conteste Saturne. A cette liste on pourrait ajouter une inscription de Rome[2].

II. — Viennent ensuite celles où Frugifer désigne certainement Pluton :

1. Hr-Kasbat (*Thuburbo Maius*).	*I.L.Afr.*, 238.	A cause de *C.I.L.*, 12 362 et parce que la dédicace est faite par un *sacerdos Cererum*.
2. Dougga (*Thugga*).	*C.I.L.*, 26 467.	Pluton est le *genius Thuggae* (*C.I.L.*, 26 496 et *I.L.Afr.*, 546).
3. Dougga (*Thugga*).	*C.I.L.*, 26 468.	
4. Dougga (*Thugga*).	*C.I.L.*, 26 470.	

1. Voir *supra*, n. 2, p. 121.
2. *A.Ep.*, 1946, n° 92 : dédicace au *Deo Sancto* ou *Saturno Frugifero* par des *cultores Larum et imaginum Aug(usti)*, datée de 166 ap. J.-C.

III. — Viennent enfin celles où Frugifer peut désigner aussi bien Saturne que Pluton.

1. Aïn-Ghechel.	*C.I.L.*, 23 823.	Erigée *ex testamento* d'un *adsertor publicus*.
2. Madaure.	*I.L.Alg.*, I, 2 041 = *Sat. Afr., Mon.*, I, p. 362, n° 1.	
3. Bkira.	*I.L.Alg.*, II, 1957 = *ibid.*, II, n° 1.	Erigée *ex testamento*.
4. Aïn-Rona.	*C.I.L.*, 20 318.	

Encore dans cette troisième catégorie y a-t-il des chances pour que les textes 1 (d'Aïn-Ghechel) et 3 (de Bkira), gravés *ex testamento*, là d'un *adsertor publicus*, c'est-à-dire d'un petit fonctionnaire du trésor, ici d'un employé du *fundus Sallustianus*, soient à inscrire au compte de Saturne, très en faveur dans les grands domaines, plutôt qu'à celui de Pluton.

On peut conclure de l'examen de ces listes que, sauf à *Thuburbo Maius* où Pluton est désigné de la manière la plus explicite comme *frugifer deus*, et à *Thugga* dont le dieu des enfers est le patron, partout ailleurs l'épithète *Frugifer* s'applique à Saturne de préférence à Pluton, pour le proclamer dieu suprême de la fertilité agraire, à l'instar des grands dieux orientaux[1].

Certes les deux dieux sont très proches l'un de l'autre. Le seul fait qu'ils aient en commun cette épithète fonctionnelle, si importante qu'on l'emploie presque toujours seule, suffirait à le prouver. Ils sont même si voisins que récemment M. Cl. Poinssot[2] a voulu reconnaître en Pluton le *Saturnus Achaiae*, auquel la *gens Bacchuiana*, une tribu de la vallée de l'oued Siliane en Tunisie, dédia un temple sous le règne d'Antonin[3]. Il imagina pour cela dès l'époque punique, au moment de l'introduction à Carthage du culte de Hadès accompagnant celui de Déméter et Koré, une fusion entre le nouvel arrivant et Ba'al-Ḥammon, « divinités équivalentes par leur fonction et par leur aspect ». D'une telle fusion il n'y a malheureusement aucun témoignage. Que les deux dieux soient en rapport étroit, on le montrera plus loin[4]. Qu'ils aient été confondus paraît difficile et même impossible. Aussi impossible que d'imaginer une fusion entre Zeus et Hadès, entre Jupiter, auquel Saturne est plus d'une fois assimilé[5] et Pluton. Tandis que Pluton n'est que le maître du monde infernal, Saturne est un dieu

1. Hadad par exemple qui sous la forme de Jupiter Damascénien porte un épi dans la main gauche ; dieu de l'orage, il dispense la pluie et par là décide des récoltes (R. DUSSAUD, « Le temple de Jupiter Damascénien et ses transformations aux époques chrétienne et musulmane », *Syria*, III, 1922, p. 219-250. Iahvé était pour les Hébreux le grand dispensateur de la fertilité de la terre : cf. par exemple *Isaïe*, 41, 19 ; pour cette raison, les paysans apportaient au Temple les prémices de leurs récoltes (*Jerem.*, 24). Sarapis et Isis étaient aussi les grands dieux de la fertilité ; aussi étaient-ils évoqués par la double corne d'abondance, à laquelle s'associait le roi d'Egypte qui, en qualité de dieu, suscitait pour son peuple les dons de la nature : J. CHARBONNEAUX, « Sarapis et Isis et la double corne d'abondance », *Hommages à W. Deonna*, p. 131-141. Jupiter en qualité de dieu de l'orage (sur ses pouvoirs Apulée, *De mundo*, 37) était aussi appelé *frugifer* entre autres en Gaule, à Aix (M. CLERC, *Aquae Sextiae*, 1916, p. 289), à Rougiers (*C.I.L.* XII, 336). Pour Saturne, dieu de la fertilité, cf. déjà Macrobe, *Sat.*, I, 7, 24-26 : *Huic deo insertiones surculorum pomorumque educationes et omnium cuiusque modi fertilium tribuunt disciplinas...*
2. « Saturnus Achaiae (*C.I.L.*, VIII, 12331. *I.L.S.*, 4440) », dans *Hommages à A. Grenier*, Coll. Latomus, LVIII, 1962, p. 1276-1291.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 123, n° 1.
4. *Infra*, p. 235.
5. *Infra*, p. 233.

souverain, omnipotent, qui règne sur le monde céleste, aussi bien que sur le monde terrestre et sur le monde souterrain. Pluton est chthonien. Saturne est à la fois ouranien et chthonien. Et Pluton lui est soumis, comme le montrent parfaitement les reliefs d'une stèle de Tébessa[1], où Saturne et Caelestis trônent en majesté, entre deux bustes de Pluton et de Proserpine en position subordonnée.

Dans ces conditions, si Pluton est dieu agraire en tant que divinité chthonienne, en bonne logique Saturne ne doit-il pas être le *deus frugifer* par excellence ? Car la fertilité ne dépend pas que de la terre ; partout, mais en pays au climat sec plus qu'ailleurs, elle est fonction de la pluie. En tant que dieu céleste, Saturne est-il le maître de la pluie ? La question est importante. Une réponse positive contribuerait à expliquer sa maîtrise sur les récoltes, et donc sa faveur dans les campagnes africaines. Il faudra là-dessus interroger ses attributs et ses symboles.

Les épithètes sacrées : *dominus*

Parmi les épithètes « sacrées » qui accompagnent le nom de Saturne, la plus importante est sans nul doute *dominus*, non qu'elle soit la plus fréquente, car *augustus* est pratiquement de règle auprès du nom divin ; mais à la différence d'*augustus*, qui ne joue qu'un rôle qualificatif, *dominus* a souvent valeur appellative. Ce qui suffit à montrer son efficience[2]. *Dominus* précède ou suit *Saturnus* : les inscriptions sont dédiées *domino Saturno* ou *Saturno domino*, plus rarement *deo domino Saturno*.

Bien que ce titre soit employé aussi pour des divinités non orientales, telles qu'Esculape, Cérès, Pluton, Mercure et même *Victoria*[3], ce sont tout de même surtout les divinités orientales qui le portent. Il correspond en effet à une conception de la divinité propre aux peuples sémitiques, pour qui le dieu est un « Seigneur » (Adôn) et un « Maître » (Ba'al), dont les fidèles sont les esclaves[4]. Là où les Sémites peuvent se servir de deux vocables différents, les Romains, après les Grecs qui traduisent par un seul mot κύριος, n'emploient que *dominus*. Et de même que *kyrios*, titre divin, est devenu un titre usuel des rois, qui s'est répandu surtout après Alexandre le Grand, grâce au contact avec l'Orient[5], de

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 349, n° 46 ; pl. XIII, fig. 5.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 18 et s., n° 6, 12 (Carthage) ; 28 et s., n° 7, 14 (Dj.-Djelloud) ; 38 et s., n° 3, 26, 91, 92, 96, 138, 209 (Bou-Kourneïn) ; 77, n° 4 (La Mohammedia) ; 91, n° 26 (Hr-bou-Beker) ; 141 et s., n° 44, 48, 52, 64, 96, 155, 234 (Aïn-Tounga) ; 243, n° 5 (Kessera) ; 246, n° 9 (Aïn-Faouar) ; 267, n° 4 (Béja) ; 300, n° 1 (Thala) ; 352 et s., n° 46, 51 (Tebessa) ; 410 et s., n° 19, 21 (Aïn-Nechma). — II, Zraïa 1 ; N'Gaous, 1, 2, 3, 5 ; Lambèse, 1 ; Khenchela 13 ; Djemila 10, 11, 19, 26 ; Sétif 4, 5, 8, 9, 28.
Dominus seul : I, p. 15 et s., n° 4, 14 (Carthage) ; 86, n° 4, 5 (Hr-bou-Beker) ; 92, n° 28 sous la forme Adôn (Hr-bou-Beker) ; 111, n° 9 (Aïn-el-Djour) ; 309, n° 2 (Hr-es-Srira) ; 411, n° 21 (Aïn-Nechma). — II, Aziz-ben-Tellis 1, 2 ; Cherchel, 11.
3. Voir J. B. Carter, *De deorum romanorum cognominibus*, Leipzig, 1898, p. 41 et s. Quelques exemples de divinités non orientales, appelées *dominus* en Afrique : Esculape (*C.I.L.* 1267) ; Cérès (23022) ; Pluton (1838 = *I.L.Alg.*, I, 2999 ; *C.I.L.* 17512) ; Mercure (24348) ; *Victoria* (10832 = *I.L.Alg.*, I, 1984).
4. Cf. W. Robertson Smith, *ouv. cit.*, p. 68 et s., 94 et s. Sur la divinité considérée comme un « maître », voir par exemple Κύριε Ἥλιε dans une épitaphe trouvée à Chypre : *Rend. Acc. Arch.*, V, 1926, p. 69 et fig. 1 = *S.E.G.*, VI, 803. La plupart des grands dieux orientaux portent à l'époque romaine le titre de *dominus*.
5. Sur Kyrios, titre royal, cf. les recherches de W. Bousset, *Kyrios Christos, Forsch. z. Religion u. Liter. des Alt. u. Neu.Testam.*, N.F. Heft 4, 1913 et E. Lohmeyer, *Christuskult und Kaiserkult*, Tübingen, 1919, toutes deux insistant sur le sens religieux du titre royal Kyrios. Vues plus complètes et plus justes dans W. von Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Iudentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, éd. par O. Eissfeldt, Giessen, 1926-1929, 4 vols. qui reste l'ouvrage fondamental. Pour la

même *dominus* est entré dans la titulature impériale à la fin du IIe siècle[1].

Etant donné la conception sémitique de la divinité, on comprend que les titres d'Adôn et de Rabbath accompagnent fréquemment Ba'al-Ḥammon et Tanit sur les stèles puniques de Carthage, de Mactar, de Guelma, de Constantine et d'ailleurs. D'autant plus remarquable est la parfaite identité de protocole des stèles romaines et des stèles puniques : « Au seigneur Ba'al »[2] devient *Domino Saturno* ; « Au seigneur saint Ba'al »[3] devient *Domino sancto Saturno*. Mieux. Adôn est passé lui-même dans le vocabulaire religieux de l'Afrique romaine pour désigner Saturne. Une inscription de Béchater (*Thisi*) fait connaître un *sacerdos Adonis*[4] ; et une autre, gravée sur un claveau de voûte de la région de *Neferis*, commence par *Adoni Aug(usto) sac(rum)* avec la date 198-209[5]. J. Toutain, suivi par S. Gsell, a montré qu'il ne s'agissait pas, comme on l'avait cru d'abord, d'Adonis, le dieu de Byblos, mais bien de Saturne, qui possédait, on l'a vu, un temple à *Neferis*[6].

Nous touchons là à l'aspect essentiel du problème posé par le titre *dominus*. Appartient-il, ou non, en propre à Saturne ? Non, puisqu'il est porté par d'autres divinités. Mais ici intervient une distinction fondamentale. Alors que pour Pluton, Neptune et les autres, il a une signification limitative — Pluton n'est que le « maître » des Enfers et Neptune le « seigneur des eaux »[7] — et qu'aucun de ces dieux n'est jamais appelé « seigneur » tout court, *dominus* remplace très souvent le nom de Saturne[8]. Quand à *Neferis*, où l'on vénère *Saturnus Sobarensis*, un fidèle s'adresse *domino Sobaresi*[9], quand à Carthage, à l'emplacement du tophet de Salammbô, un autre fidèle fait inscrire sur une mosaïque *Erucius Domino v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*[10], aucun doute n'est possible pour personne. *Dominus* a bien valeur appellative. « Le » Seigneur, c'est Saturne. Et dès lors tombe toute limite à sa signification. Comme Adôn en pays sémitique, il souligne l'omnipotence et la souveraineté absolues du dieu, aux yeux des Africains.

sanctus

C'est pour cette raison qu'il est appelé aussi *sanctus* — d'ailleurs souvent accolé à *dominus*[11] — car ce terme, équivalent du grec ἅγιος, rarement utilisé dans

bibliographie (abondante) postérieure à cet ouvrage, cf. L. Cerfaux, « Adonai et Kyrios », *Rev. sc. phil. et theol.*, 20, 1931, p. 417-452 (= *Rec. L. Cerfaux*, p. 137-172) et art. Kyrios dans *Dict. Bible*, suppl. V, 1950, p. 200-228. La Syrie paraît être le point de départ de la diffusion du titre à l'époque hellénistique.
1. Sur *dominus* qui appartient à la fois à la langue usuelle (le maître pour ses esclaves), à la langue politique et à la langue religieuse, voir Mommsen, *Droit public*, V, p. 21 et s., qui donne les textes essentiels.
2. Cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 237-239 et notes, où sont cités des inscriptions et les principaux textes, de saint Augustin, *Quaest. in Heptateuchum*, VII, 16 : *Baal Punici videntur dicere dominum* ; Serv. *In Aeneid.*, I, 729 : *lingua punica Baal deus dicitur* (moins précis). Cf. aussi Isid. de Séville, *Etym.* VIII, 11.
3. Par exemple néopunique 30 de Constantine : Chabot, « Punica », *J.A.*, 1917, II, p. 72.
4. *C.I.L.*, 1211.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 92, n° 28.
6. J. Toutain, *Bull. Ant. Fr.*, 1915, p. 296-299 ; *B.A.C.*, 1918, p. CLXX-CLXXI ; *Cultes païens...*, II, p. 49, n. 1 et III, p. 26 ; S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 238-239.
7. *Dominus undarum* : *C.I.L.* 26492.
8. *Supra*, n. 2, p. 124. On trouve aussi des invocations Domnatus (par ex. à Souk-el-Abiod = *Pupput* : A. Merlin, *B.A.C.*, 1912, p. 515-519). Qu'il s'agisse des *Cereres* ou de Caelestis, souvent appelée *domina* (*C.I.L.*, 20320 par ex.) il y a là, note A. Merlin, un « souvenir de la période punique », une survivance de la formule des stèles puniques où Tanit est appelée Rabbath.
9. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 86, n° 4.
10. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 22, n° 14.
11. Saturne, *dominus sanctus* à Carthage (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 18, n° 6), au Bou-Kourneïn (p. 72, n° 208), à Hr-bou-Beker (p. 91, n° 27), à N'Gaous (II, 1, 2, 3, 5), à Khenchela (13), à Sétif (5, 8) —

le formulaire religieux de la Grèce classique, et lui-même très peu pratiqué dans les textes littéraires latins[1], s'applique au contraire d'une manière extrêmement courante aux divinités sémitiques ou d'origine orientale[2]. Si courante même que l'expression *deus sanctus* -- ou *dominus sanctus* — ou *numen sanctum* — suivie d'un nom divin apparaît comme une formule orientale et désigne presque à coup sûr une divinité venue d'Orient[3]. Dans le cas de Saturne, on notera que l'épithète appartient déjà à Ba'al-Ḥammon[4].

Destinée à exprimer une idée de pureté rituelle et spirituelle[5], elle se répandit au cours des IIe-IIIe siècles de l'Empire. Par un souci de moralisation des anciens cultes, peut-être aussi par résistance aux religions concurrentes, on voit alors tous les dieux et déesses du panthéon gréco-latin se parer, avec le titre de *sanctus*[6], des vertus de pureté et de sainteté, sur lesquelles on n'insistait guère auparavant. Fort de son ancienneté et de sa signification plus complète et plus riche que lui donnent les expressions « le dieu saint », « le seigneur saint », ou le « saint » (par excellence), le titre de *sanctus* appliqué à Saturne lui confère l'auréole qui convient — comme en pays sémitique — à un grand dieu.

magnus Avec *magnus*, qui est quelquefois accolé au nom de Saturne[7], notamment dans le petit sanctuaire d'Aïn-el-Djour (*civitas Goritana*), où toutes les stèles inscrites, sauf une, portent *Saturno magno* — ailleurs on lit *deus magnus Saturnus* — nous retrouvons encore une épithète ordinaire des divinités sémitiques et

deus sanctus à Fontaine-Chaude (II, 2), à Sétif (3, 9), à Djémila (II, 25) — *sanctus* seul à Hr-bou-Beker (I, p. 87 et s., nº 7, 12), à Hippone (p. 436, nº 1), à *Thibilis* (II, 1). *Deus* est quelquefois remplacé par *numen* : à Carthage (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 18, nº 6) ; à Tocqueville (II, 1).

1. Sur la rareté de ἅγιος dans le formulaire grec classique, cf. L. ROBERT, « Bull. épigr. », *R.E.G.*, 1956, nº 356. Pour les textes littéraires latins, la liste en a été dressée par le R.P.H. DELEHAYE, « Sanctus », *Analect. Boll.*, XXVIII, 1909, p. 145-200, qui signale que cette épithète, peu courante, se rencontre cependant et même chez les vieux auteurs : Naevius, pour Apollon par exemple (BAEHRENS, *Fragm. poet. rom.*, p. 47) ; Cicéron l'emploie pour Jupiter, Hercule, etc... *Pro Milone*, 5 ; *Pro Sestio*, 143 ; II. *Verr.*, I, 49 ; V, 188 ; *De nat. deor.* I, 82. Pour Jupiter désigné par l'expression *Saturno sancte create*, dans un vers de Bibaculus (BAEHRENS, *Fragm.*, p. 319). Voir d'une manière générale, I. B. CARTER, *Epitheta deorum*, Leipzig, 1902, ; E. WILLIGER, « Hagios, Unters. zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch. hellenistischen Religionen », *Rel. Vers. Vorarb.*, XIX, 1, 1922 et H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, 1927, qui donne (p. 22 et s.) une liste des dieux.

2. L'épithète ἅγιος traduit d'ailleurs une épithète sémitique de la divinité : cf. LIDZBARSKI, *Ephemer. für semit. Epigraphie*, II, p. 155 ; CLERMONT-GANNEAU, *R.A.O.*, II, 1896, p. 104 ; III, p. 330 et V, p. 322.

3. Par exemple *deus sanctus Malagbel* dans les inscriptions d'El-Kantara : E. ALBERTINI, *R.Afr.*, 1931, p. 14 — ou *deus sanctus Baliddir* : *C.I.L.*, 19122, 19123. — Cf. aussi naturellement *dea sancta Caelestis* et même *sanctissima Caelestis* : *C.I.L.* 8433, 22686 ; et le *numen sanctissimum* de Ops : *C.I.L.*, 16527. Pour Jupiter Dolichenus, voir P. MERLAT, *Rép. inscr. mon. fig. culte Jupiter Dolichenus*, p. 171 et Index, p. 399.

4. Elle traduit le mot *qâdos*, par exemple parmi les stèles puniques d'El-Hofra, les nº 20 et 64 (A. BERTHIER, R. CHARLIER, *Le sanct. pun. d'El-Hofra à Constantine*, p. 22 et 61. Cf. aussi la stèle de la collection Costa : *R.E.S.*, 327 et J.-B. CHABOT, « Punica », *J.A.*, 1917, II, p. 56 : « au Seigneur, au dieu saint Ba'al-Ḥammon ».

5. Sur la signification de ἁγνός et ἅγιος = *sanctus*, cf. F. CUMONT, *Rel. orient.*, 4e éd., p. 260, n. 65 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, Paris, 1949, p. 20 et s. et récemment H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Publ. Fac. Lettres, Strasbourg, fasc. 146, 1963, p. 179 et s. sur *sanctus* = garanti ; et pour son sens plus proprement religieux, p. 249 et s. : *sanctus* = pur, « numineux ».

6. Par exemple en Afrique Esculape (*C.I.L.*, 2587), Cérès (9020), Pluton (9020), Mercure (22845, 22656), Minerve (2648, 4578, 18103), Hercule (2496, 8807), Hygie (8985), Jupiter (9649), Liber et Libera (9016), Silvanus (2672, 2673, 18238, 21626), Vénus (20574), Victoria (9017, 9025).

Sur la moralisation des anciens cultes aux IIe-IIIe siècles, cf. Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris, 1901, p. 233, qui se fonde notamment sur Apollonius de Tyane (Philostrate, *Vie d'Apollonius*, V, 14 ; 16).

7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 50 et s., nº 39, 59 (Bou-Kourneïn) ; p. 109 et s., nº 1-9, 11-13 (Aïn-el-Djour) ; p. 354, nº 48 (Hr-Majel) ; p. 395, nº 29 (Guelma) ; II, Timgad 2.

orientales à caractère universel[1]. En Afrique, en tout cas, Saturne est le seul — avec Sarapis[2] et exceptionnellement Liber pater[3] — à détenir ce titre. Mieux ; sur une stèle récemment découverte à El-Afareg, près de Béja[4], Saturne est qualifié de *maximus*, comme Jupiter et comme Sarapis[5]. Ce qui exprime une réalité supérieure : en le plaçant au « sommet de la pyramide des *maiestates* », pour reprendre une formule de M. G. Dumézil[6], cette épithète consacre sa souveraineté par la prééminence.

Etant « le » seigneur de l'Afrique, le souverain maître et le plus grand des dieux de l'Afrique, Saturne devait logiquement être considéré comme éternel. Pour les Anciens — et les Sémites y insistent particulièrement, sous l'influence des doctrines chaldéennes — les grands dieux doivent assurer la maîtrise de l'éternité[7]. A la vérité, aucune inscription, à ma connaissance, n'unit le titre d'*aeternus* au nom de Saturne. En revanche, plusieurs stèles votives sont dédiées *deo aeterno* ou *deo magno aeterno*[8]. Il paraît impensable que ce nom désigne en Afrique le dieu syrien, le Ba'al anonyme, que F. Cumont a ingénieusement décelé[9]. Pour des Africains — et les dédicants de ces stèles le sont sans conteste — l'expression *deus magnus aeternus* ne peut pas cacher un Ba'al quelconque ; elle ne peut se rapporter qu'à Saturne. Déjà très proche de l'Orient par plusieurs de ses épiclèses, il partage avec ses grands dieux leur privilège essentiel d'éternité. Comme eux, son pouvoir, sans limite dans l'espace, est également sans limite dans le temps. Les deux notions sont inséparables. *aeternus*

C'est une autre réalité qu'exprime l'épithète *invictus*, ou plus exactement l'expression *deus invictus*, accolée à Saturne dans quelques inscriptions. Dans trois d'entre elles, l'une de la région de Zaghouan, une autre de la région d'Enfidaville, la troisième de Dougga[10], il se trouve par malchance que tantôt le *deus invictus*

1. Ainsi Cybèle, la *magna mater deum* et son parèdre Attis, appelés *di omnipotentes, di magni*, (D. 4152, 4153) ; Sarapis (D. 4402, 4403) ; Mégalé Anaeitis (*J.H.S.*, X, 1889, p. 226) ; Mégalé Artemis (RAMSAY, *Stud. in the Hist. and Art of the East Prov.*, 1906, p. 319) ; Magnus Patarus en Bithynie (D. 4078). Cf. aussi Silvain, grand dieu des provinces danubiennes (D. 4092 : *deus magnus Silvanus*), et naturellement Caelestis : *dea magna Virgo Caelestis* : *C.I.L.* VIII, 9796.

Sur deus magnus ou θεὸς μέγας, voir B. MUELLER Μέγας θεός, *Diss. Phil. Hal.*, XXI, 3, 1913 ; et B. HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950, p. 221-225, où se trouve rassemblé le matériel épigraphique et numismatique.

2. *C.I.L.* 25843 (*magnus*) ; 1003 et 1004 (*maximus*).

3. Par exemple au *vicus Maracitanus* (Ksar-Toual-Zammeul) : Ch. SAUMAGNE, *R.T.*, 1941, p. 242-244 ; J. CARCOPINO, *C.R.A.I.*, 1942, p. 126-127 ; L. DÉROCHE, *M.E.F.R.*, LX, 1948, p. 65 ; A. BRUHL, *Liber pater*, p. 225. *Liber pater* est aussi appelé *deus magnus* à Rome (D. 3360), à Salone (*C.I.L.*, III, 14242).

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 269, nº 13.

5. *Jupiter Optimus Maximus* ; sur l'épithète μέγιστος attribuée fréquemment à Zeus, cf. B. MÜELLER, *ouv. cit.*, p. 308 et s. — à Carthage, Sarapis est appelé *deus maximus* (*C.I.L.*, 1003 et 1004 ; D. 4388).

6. G. DUMÉZIL, « Maiestas et gravitas », *Rev. Phil.*, XXVI, 1952, p. 15-18.

7. Sur l'éternité des dieux sémitiques, voir R. DUSSAUD, *R.H.R.*, CV, p. 285. Sur le lien entre *dominus* et *aeternus*, θεὸς κύριος, ὁ ὢν εἰς ἀεί, cf. E. PETERSON, Εἷς Θεός, *Forsch. u. Lit.*, Heft 24, 1926, p. 141 et s. Sur *deus aeternus*, F. CUMONT, *Rel. or.*[4], p. 119-120 et p. 268 et s., n. 105, 108, 109 ; *R.E.* I, col. 696-697, s.v. *Aeternus* (*deus*).

8. A Timgad (*Sat. Afr. Mon.*, II, nº 2) ; Périgotville (*ibid.*, nº 1) ; Merfeg-el-Barûd (*ibid.*, nº 1) il est appelé *deus magnus aeternus* — *Sanctus* remplace *Magnus* à Chemtou (?) (*ibid.*, II, Append.) ; Orléansville (*ibid.*, II, nº 1) ; Arbal (*ibid.*, II, nº 1).

9. *Supra*, n. 7.

10. A Zaouia sidi-Medine (région de Zaghouan), le texte restitué donne : [*Satu*]*rno Aug*(*usto*) [*deo invic*]*to sac*(*rum*) : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 108, nº 30 — à Dougga, on peut lire *Invicto deo* [*Saturn*]*o*... : *ibid.*, p. 217, nº 9 — près d'Enfidaville, où on lit *sacerdeos Saturni dioru*, j'ai proposé la correction *Saturni di inv*(*icti*) : *ibid.*, p. 245, nº 2 et n. 2.

mot *invictus* est restitué, tantôt le nom du dieu. Pourtant une inscription de Lambèse dédiée *deo invicto Saturno sacrum*[1] permet de lever tout doute et de considérer l'expression *deus invictus* comme appartenant à la titulature saturnienne.

Or, ici encore, nous avons affaire à une épithète, inconnue du formulaire religieux en usage dans les cultes occidentaux, mais couramment employée pour les dieux orientaux, en particulier pour les dieux à caractère solaire, comme Sol et Mithra à qui l'expression *deus invictus* est régulièrement attachée[2], comme le démontrent leurs inscriptions, leurs reliefs et statues de culte. Faut-il en conclure que Saturne en hérite un aspect solaire, qu'il était considéré par ses fidèles comme un dieu solaire ?

C'est peut-être une autre signification que lui confère ce titre. M. E. Will a montré dans son livre récent sur le relief cultuel gréco-romain[3] que dans certains cultes était apparue à l'époque hellénistique l'idée de la *militia dei*, qui à l'époque romaine s'était traduite en image, notamment par l'adoption d'un uniforme militaire de la part de certains dieux, traités comme commandants suprêmes[4]. Et que même des dieux de la végétation, pourtant purement pacifiques et civils comme Ba'alshamin[5], avaient été quelquefois influencés et comme marqués par cette conception du « dieu des armées », chère aux Sémites. Saturne n'aurait-il pas subi une influence identique, que traduirait, au lieu d'un uniforme militaire, qu'il ne porte jamais[6], le titre de *deus invictus* ? On s'étonnerait alors de ne pas trouver dans notre Répertoire plus d'inscriptions et d'ex-voto offerts par des militaires[7], et de ne pas rencontrer plus souvent une telle expression dans un centre comme Lambèse, quartier général de la *legio IIIa Augusta* et capitale militaire de l'Afrique. Or, précisément et par une singulière ironie, Lambèse a fourni deux textes, à cet égard éloquents : l'un rappelle la restauration d'un monument dédié *deo invicto*; il émane d'un *sacerdos*[8] — l'autre commémore l'offrande d'un autel voué *frugifero Saturno Augusto*; elle résulte du vœu d'un préfet de la 3e légion[9]. D'autre part, en aucun des endroits où il est vénéré avec un qualificatif topique, il ne porte ce titre d'*invictus*. Comment, dans ces conditions, croire que le *deus invictus Saturnus*[10] soit d'une quelconque manière un « dieu des armées », un chef de cité ou de peuple ?

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 2. Il faut ajouter à Tigzirt, la mention d'un temple *dei invicti Frugiferi* (*ibid.*, II, Tigzirt 1), *Frugifer* désignant ici incontestablement Saturne (*supra*, p. 120).
2. Le soleil est appelé *deus Sol invictus*. Et de même Mithra, souvent appelé dans les inscriptions *d(eus) S(ol) I(nvictus) M(ithra)* : cf. F. Cumont, *Textes, monum. Mithra*, II, p. 540 et M. J. Vermaseren, *Corpus Inscript. et Monum. relig. mithriacae*, 1956, p. 349-350.
3. E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris, 1955, p. 255 et s., qui pour l'idée de la *militia dei* s'appuie sur F. Cumont, *Rel. or.*, p. X et notes.
4. Ainsi Jupiter Dolichenus, dont le caractère de dieu militaire a été analysé en dernier lieu par P. Merlat, *Jupiter Dolichenus*, Paris, 1960, p. 101 et s.
5. Qui parfois entre dans une triade militaire avec Malakbel et Aglibol : cf. H. Seyrig, *Syria*, 1933, p. 246 et s.; 1937, p. 198.
6. Il est vrai que sur la stèle Boglio de Siliana (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227, n° 9) il est entouré des Dioscures en uniforme militaire. Voir là-dessus, *supra*, p. 98 et surtout *infra*, p. 190.
7. Voir *infra*, p. 402.
8. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 2.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 3.
10. Dont E. Will ne parle pas et que par conséquent il ne range pas parmi les dieux marqués d'un caractère « militaire ».

L'intention est autre, me semble-t-il. C'est celle qu'a développée, il y a peu, M. S. Weinstock dans un remarquable mémoire consacré à *Victor* et *Invictus*[1] où, reprenant d'ailleurs une idée déjà exprimée par F. Cumont à propos de Mithra[2], il a montré le caractère « triomphal » de ces épithètes. Lancée par la divinisation de l'invincible Alexandre et répandue dans le monde hellénistique en même temps que l'idéologie de la Victoire, elle a été adoptée par certains dieux, comme Héraklès et Dionysos, avant de devenir à partir de César une épithète honorifique de victoire des empereurs romains[3]. Il n'en reste pas moins vrai que si les empereurs, à la suite des dieux, se sont fait appeler *victor* et *invictus*, seuls, d'après M. Weinstock[4], Alexandre, César, Sol et Mithra ont été appelés *deus invictus*. A cette courte liste, il faut ajouter le Saturne africain à qui convient parfaitement la qualité de dieu triomphant. Mais triomphant de qui et de quoi ? S'agit-il d'un triomphe temporel ou spirituel ? matériel ou mystique ? Les inscriptions ne permettent pas de répondre pour le moment. Nous verrons si l'iconographie se révèle plus instructive et si, par la même occasion, elle fournit une solution au problème du caractère solaire de Saturne. La signification précise et la véritable portée de l'expression *deus invictus* appliquée à notre dieu restent donc pour le moment en suspens.

augustus.

Avec *dominus* et *invictus*, qui font partie à la fois de la titulature saturnienne et impériale, nous trouvons enfin *Augustus*, l'épithète qui accompagne Saturne sur presque tous les ex-voto inscrits et dans toutes les dédicaces[5]. On peut dire qu'*Augustus* est le titre essentiel du dieu africain. Les difficultés apparaissent quand il s'agit d'en cerner la valeur. Relève-t-il de la tradition orientale sémitique ? De même que les Ba'als étaient toujours conçus comme des « seigneurs » ou des « rois », au point qu'en pays sémitique « la royauté paraît être un attribut essentiel et très ancien des grands dieux »[6], Saturne est — on l'a vu — considéré par ses fidèles comme un *dominus*. On en fait ainsi un monarque (*dominus ac deus*) exerçant sur ses sujets une domination absolue. Il parut donc logique de le parer du titre impérial d'*Augustus*. Ce qui conduit à supposer que, dès le Haut-Empire, les Africains tenaient l'empereur de Rome, au même titre sinon sur le même plan que leur dieu principal, pour un monarque. Il le semble bien. Ils y

1. Stefan Weinstock, « Victor and Invictus », *H.T.R.*, L, 1957, p. 211-247.
2. F. Cumont, *Textes et mon. Mithra*, I, p. 195; cf. aussi F. Drexel, « Vom mithrischen Kosmos », *Schriften d. hist. Museums*, Frankfurt a. Main, 1920, p. 7 et s.
3. Mason Hammond a étudié dans les *Mém. Am. Ac. Rome*, XXV, 1957, p. 17-64 l'évolution de *victor* et d'*invictus* comme épithètes honorifiques de victoire des empereurs aux deux premiers siècles de l'Empire. Cf. aussi M. Imhof, « Beiträge aus der Thesaurus-Arbeit X », *Museum Helveticum*, 14, 1957, p. 197-215.
4. Art. cit., p. 246, n. 204. En revanche portent les titres de *victor* et d'*invictus*, en Afrique notamment : Aulisua (*C.I.L.*, 9907), Diane (9790), Fortuna (5290), Mars (8439, 14365, 17623-17628), Hercule (14682), Vénus (14809). Ailleurs, il faudrait ajouter, entre autres : Malagbel (*C.I.L.*, VI, 31036), Sarapis (579), Sabazius (30948), Attis (499).
5. *Sat. Afr. Mon.*, II. *Index*, s. v.
6. Voir Baudissin, *Kyrios als Gottesname*, 1929, II, p. 156 et s.; III, p. 44 (malik); 70 et s. (κύριος, δεσπότης, βασιλεία); D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, p. 54, n. 4 et 55, n. 6. Voir aussi R. Mouterde, *C.R.A.I.*, 1956, p. 45-48 et « L'astrologie à Héliopolis-Ba'albek. Jupiter Heliopolitanus rex et regulus », *Bull. Mus. Beyrouth*, XIII, 1956, p. 7-21 : sur deux inscriptions dédiées au grand dieu d'Heliopolis : *Regi deo I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano)*... et *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) Regulo*... — Sur Hélios surnommé βασιλεύς en Syrie, cf. F. Cumont, *Théol. solaire*, p. 453.
En pays grec ou hellénisé, on connaît des sanctuaires de Zeus qualifié de βασιλεύς, mais ce titre y est tout de même exceptionnel.

étaient d'ailleurs préparés politiquement et religieusement. M. Gilbert Picard[1] a certainement eu raison d'insister récemment, à l'encontre de S. Gsell qui avait tendance à exagérer le caractère oligarchique de la « république » carthaginoise[2], sur la tradition monarchique héritée de Tyr, restée vivace à Carthage jusqu'au ve siècle et qui, après une éclipse due aux attaques victorieuses de l'aristocratie, a réapparu, revivifiée en Espagne par les Barcides, en Afrique par les rois Numides, qui d'une part se raccrochent à Melqart-Hercule, élu patron de leur dynastie, et d'autre part s'inspirent des monarques hellénistiques.

Tradition sémitique du dieu « royal ». Tradition punique du roi, rénovée dans les royaumes berbères[3]. Cette double hérédité, dans un pays aussi attaché à ses traditions que la vieille Afrique, contribue peut-être à expliquer à la fois le rapide succès du culte impérial et l'attribution à son grand dieu du titre impérial par excellence.

Ou bien, si l'on trouve que trop belle est la part faite à l'Orient sémitique, faut-il voir plus simplement dans *Augustus* un titre romain essentiellement religieux, sans rapport avec *dominus* (= adôn), et même sans rapport avec le nom donné à Octavien[4], bref un titre accroché au nom du dieu comme une sorte de synonyme de *sanctus* ? Il est difficile de le croire. Certes, les inscriptions antérieures à l'Empire sont rares. Il est cependant remarquable que celles de Cirta par exemple, qui furent découvertes dans la *favissa* du deuxième sanctuaire, et qui sont donc antérieures à 46 av. J.-C.[5], ne mentionnent pas Saturne Auguste, non plus d'ailleurs que les premiers ex-voto inscrits de Tiddis, ni même le premier texte plus important de Dougga[6]. L'expression Saturne Auguste n'apparaît que sur les ex-voto d'époque impériale.

Faut-il considérer qu'*augustus* traduit le désir des Africains d'appeler la protection de leur dieu sur les empereurs de Rome chaque fois qu'ils l'invoquent[7] ? Saturne devrait-il dans ce cas être considéré comme le protecteur éminent des institutions impériales ? Ce serait sans doute excessif. D'autant que tous les dieux et toutes les déesses, ou presque — tous et toutes étant qualifiés d'Augustes, en Afrique[8] et ailleurs[9] — auraient été adorés aussi comme tels. On ne peut le croire, sans prêter au culte de l'empereur une force d'adhésion populaire assez puissante pour lui donner une importance primordiale dans la vie religieuse de

1. G. et C. Ch. PICARD, *Vie quotid. à Carthage*, p. 316 et s. et G. PICARD, *R.A.*, 1959, I, p. 248 : C.R. de la thèse de R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique, d'Auguste à Dioclétien*, 1958.
2. S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.* t. II, p. 183 et s.
3. Récemment G. CAMPS, *Massinissa*, *Libyca*, VIII, p. 213 et s..
4. Comme le croit J. TOUTAIN, *Cultes païens...*, I, p. 223-224.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine, n° 5, 6, 8.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 212, n° 2.
7. C'est le sens qu'attribue A. D. NOCK à l'épithète *Augustus* : « Studies in the greco-romain beliefs of the empire », *J.H.S.*, XLV, 1925, p. 91 et s. ; « Notes on ruler cult », *ibid.*, XLVIII, 1928, p. 41-42 ; « The emperor's divine comes », *J.R.S.*, XXXVII, 1947, p. 107.
8. Les seules divinités à ne pas porter en Afrique le qualificatif d'Auguste sont : Abaddir, Aulisua et Attis, encore pour les deux premières faut-il tenir compte du petit nombre de documents, puisque le dieu indigène Bacax est appelé *Augustus*.
9. Pour l'Espagne, voir la liste des dieux Augustes dressée par R. ETIENNE, *Le culte impérial dans la péninsule ibérique*, 1958, p. 334-349. Les conclusions tirées de cette liste, sont parfois excessives, en particulier sur le caractère domestique et familial du culte. La présence du mot *sacrum* n'impose pas forcément un rapprochement avec les dieux Mânes !

l'Afrique romaine. Ce qui ne fut pas le cas[1]. Certes, la dévotion à Saturne est quelquefois liée au souvenir de l'empereur, mais — on le verra[2] — dans des conditions assez bien déterminées. Il est probable que dans l'expression *Saturnus Augustus* les deux entités représentées s'enrichissaient mutuellement : Saturne de l'idée de primauté et de sainteté contenue dans *Augustus*[3] ; l'Auguste régnant de la valeur suprême et du prestige de Saturne aux yeux des provinciaux d'Afrique. Mais il ne faut dans le rapprochement des deux mots mettre aucun exclusivisme. Pas plus que, pour un catholique le titre de Père n'est donné à Dieu pour flatter le « Saint-Père » ou pour attirer spécialement la protection divine sur celui-ci, pas davantage un Africain de l'époque impériale n'établissait une relation directe de son dieu à l'empereur chaque fois qu'il s'adressait à Saturne Auguste.

Il proclamait seulement sa prééminence sur le plan divin. De même qu'au niveau des hommes le même titre désignait l'empereur comme le *princeps*, en lui donnant un caractère sacré[4].

En fin de compte, *Augustus* apparaît comme l'épithète en qui se retrouvent toutes les traditions et influences que jusqu'ici nous avons vu s'exercer sur le grand dieu africain : tradition « royale » punique, et même grecque ; influence numide ; influence romaine, religieuse et impériale. Pour évaluer la part de chacune d'elles, il faut attendre d'être fixé sur ce que Saturne doit au Ba'al-Ḥammon de Carthage et sur les rapports de son culte avec le culte impérial.

Les attributs

Comme tous les dieux, Saturne est entouré d'attributs qui, selon l'opinion courante, expriment ses « puissances ». Opinion valable, à condition de considérer, avec MM. G. van der Leeuw et J. Bayet, qu'à l'origine ce sont les attributs, accumulés par les hommes autour des dieux, qui leur ont procuré leurs vertus, transmis leurs valeurs propres. Chaque divinité, en effet, représente, ou plutôt contient avant tout une « volonté » supérieure, susceptible de mobiliser les « puissances » incluses dans les objets et les animaux qui l'entourent. Ce sont ces objets et ces animaux qui, avec les vêtements et les parures, constituent l'*ornatus* de la divinité. Or nous savons par Minucius Felix son importance « essentielle »

1. Un diplôme d'étud. supér., présenté par Mlle S. RODA à la Faculté des Lettres d'Alger en 1953 sur « Le culte impérial en Afrique romaine » a montré son grand développement et sa remarquable continuité dans les provinces africaines, et même son succès auprès de certains éléments indigènes. On y reviendra (*infra*, p. 251 et n. 3). Ce qui ne veut pas dire que la croyance dans la divinité de l'empereur ait été primordiale dans ce pays.
2. *Infra*, p. 248.
3. Il n'est pas question de donner ici une bibliographie des nombreux travaux publiés sur cette notion. On la trouvera dans J. TONDRIAU, « Bibliographie du culte des souverains hellénistiques et romains », *Bull. Ass. G. Budé, n.s.*, n° 5, 1948, p. 106-125 et dans L. CERFAUX et J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris, Tournai, 1957. Rappelons seulement *Res Gestae divi Aug.*, 34 éd. GAGÉ, 1935, p. 144-145, où la notion de *princeps* est mise en liaison directe avec celle d'*auctoritas* (qui a la même racine que *augur* et *augustus* : J. GAGÉ, « Romulus Augustus », *M.E.F.R.*, LVII, 1930, p. 138-181).
4. Avec quelques nuances, c'est déjà ce sens qu'attribuait à l'épithète *Augustus* G. WISSOWA, *Rel. u. Kult. d. Römer*, 2, p. 85.

au sens premier du mot, puisqu'avec la *consecratio*, c'est l'*ornatio* qui, aux yeux des païens, d'une statue fait un dieu[1].

Essayer de pénétrer la spécificité des attributs de Saturne, d'en expliquer la valeur, celle du moins que leur attachaient ses fidèles, peut donc nous fournir de précieux éclaircissements sur la nature du dieu.

Ces attributs sont de deux sortes : les uns sont fonctionnels — comme la patère, la harpè, l'arbre de vie et le gâteau de miel —, les autres sont essentiels — comme le taureau, le bélier et le lion.

Les attributs essentiels.

Nous commencerons donc par ceux-ci.

L'animal-attribut :

Sauf quand il est représenté trônant, en dieu de majesté (type I), ou quand son buste, voire plus simplement sa tête assurent la présence divine dans le registre supérieur des stèles, le dieu est en général accompagné d'un animal-attribut : tantôt un lion, tantôt un taureau, tantôt un bélier (type II). Sauf exceptions[2], c'est même ainsi que le montrent des stèles qui témoignent d'une certaine recherche artistique et théologique, soit parce qu'elles sont issues d'ateliers urbains, mieux outillés et plus au fait des techniques sculpturales, soit parce qu'elles répondaient aux exigences d'une clientèle plus évoluée et surtout plus instruite en matière doctrinale. On pense en particulier aux stèles de Siliana[3], d'*Ammaedara*[4], de Tébessa[5], et Timgad[6], de N'Gaous[7], de Sillègue[8], de Sétif[9], tous centres urbains d'une importance notable, habités en partie par des colons romains, en partie par des Africains romanisés, non pas plus religieux que les ruraux du « bled », mais certainement plus que ceux-ci frottés de science religieuse, enrichis de spéculations théologiques et intéressés par la signification des rites. Les stèles de N'Gaous sont par leurs textes épigraphiques très révélatrices à cet égard. Il me paraît important de souligner tout de suite le rapport qui existe entre les représentations du Saturne au lion, au taureau et au bélier d'une part, l'origine urbaine et les connaissances religieuses des fidèles qui ont dédié les stèles du type II d'autre part. On remarquera aussi dès maintenant que tous ces ex-voto sont relativement tardifs. Tous datent de la seconde moitié du

1. Minucius Felix, *Octavius*, XXIV, 8 (éd. Pellegrino, p. 33) : *Quando igitur hic deus nascitur ? Ecce funditur, fabricatur, scalpitur : nondum deus est. Ecce plumbatur, construitur, erigitur : nec adhuc deus est. Ecce ornatur, consecratur, oratur : tunc postremo deus est ; cum homo ille voluit et dedicavit.* Sur l'importance de l'*ornatus*, voir G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, 1955, p. 442 et s. Voir en outre J. Bayet, *M.E.F.R.*, 1959, p. 74. De là, la pratique de l'habillage des statues des dieux, qui manifeste leur personnalité et renouvelle périodiquement l'efficacité des « valeurs » qu'il contient. Sur les statues-dieux, voir les remarques suggestives de J. Lassus, *Les dieux de Rome au Musée S. Gsell*, Alger, 1960, p. 4 et s., qui souligne la différence entre notre conception des statues, corps sans âme, qui ne nous touchent que par leurs qualités esthétiques, et celle des Anciens, ou même de certains modernes, comme les Vietnamiens, pour qui une statue, même exposée dans un musée, ne perd jamais sa valeur sacrée.
2. Par exemple la stèle d'Hr-Meded (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, 5) — encore est-il sur ce monument flanqué de Caelestis assise sur son lion — ou la plus soignée des stèles de Timgad (II, pl. XXVIII, 6).
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, 4. A Carthage (*ibid.*, p. 14, n° 3), une tête de taureau fut offerte au dieu en ex-voto.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XII, 4.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 350 et s. et pl. XIII, 5, 6.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVIII, 4.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXI, 1, 2, 3.
8. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXVI, 2.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXVII, 1.

IIe et surtout du IIIe siècle ap. J.-C. Or l'image du dieu à l'animal est une image très orientale. Non pas que les Grecs, et les Romains à leur suite, aient ignoré l'animal-attribut. Mais il est clair — et d'ailleurs bien connu — que ni les uns ni les autres ne lui ont jamais attribué l'importance que l'Orient lui a accordée. Comme le rappelait récemment M. E. Will à propos de la Grande Mère, « l'Asie est le pays des dieux aux taureaux et aux lions, et ceci depuis des temps fort reculés et tout au long de l'Antiquité ». Outre la Cybèle phrygienne aux lions[1], il suffira de rappeler que le Jupiter de Doliché, dieu de l'orage est également un dieu au taureau (et sa parèdre, Junon, une déesse à la biche)[2], que l'Hadad syrien est aussi, comme les dieux de la tempête en général, un dieu au taureau et sa parèdre Atargatis une déesse au lion[3]. Tandis que le sentiment religieux des Grecs répugnait à associer trop étroitement des animaux au culte des dieux, autant que leur sens artistique à les réunir dans une même œuvre d'art, les Orientaux, au contraire, concevaient volontiers leurs divinités comme « maîtresses des animaux ». Et particulièrement des animaux en qui s'incarnaient les « forces » de la nature. Pour proclamer cette domination, ils les représentaient debout sur le dos des animaux, montant un char traîné par eux, les maîtrisant de leurs mains, ou même les tenant sur leurs genoux. Il faut noter qu'aucun de ces types barbares n'est passé en Afrique. Ici Saturne est figuré dans quatre attitudes :

— assis sur un taureau ou un lion couchés,
— allongé, et accoudé sur la tête d'un bélier,
— debout, la main posée sur la tête du lion couché à ses côtés,
— assis sur un trône flanqué d'animaux,

Autrement dit, la forme originelle du πότνιος θηρῶν a subi l'influence hellénique, elle s'est occidentalisée[4] avant de pénétrer en Afrique. A Carthage d'abord, pour donner le type iconographique de la divinité — Ba'al aussi bien que Tanit — trônant entre des sphinx[5]. Dans l'Afrique romaine ensuite pour re-créer le type sculptural du Saturne au taureau, au bélier et au lion.

Saturne apparaît donc, à travers la conception des Africains les plus évolués et les mieux au courant de son histoire et de leur religion, comme un dieu oriental occidentalisé[6]. Un examen plus approfondi de ses animaux-attributs permettra peut-être de préciser cette notion.

1. E. Will, *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec*, dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, colloque de Strasbourg, mai 1958, Paris, 1960, p. 111.
2. Voir toujours H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912 : ouvrage vieilli mais qui reste fondamental. Des points de vue nouveaux et intéressants sont exposés dans l'étude d'E. Will mentionnée ci-dessus (n. 1). Signalons qu'un corpus des monuments et des textes relatifs au culte de Cybèle est en préparation par les soins de H. von Petrikovits et H. G. Kolbe.
3. Cf. P. Merlat, *Jupiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris, 1960, en particulier, p. 54 et s.
4. F. Cumont, *Rel. orient.*, 4, 1929, p. 95 et s. Voir par exemple un bas-relief de Doura-Europos : P. Baur, *The excavations at Doura-Europos, Third season*, New-Haven, 1932, p. 100, 107-139, pl. 14. Pour les types et les variantes locales des divinités aux taureaux et aux lions, voir E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, p. 125 et s.
5. Cf. G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 68 et s., 73 et s., et P. Cintas, *C.R.A.I.*, 1952, p. 17-20.
6. Sur l'occidentalisation du type barbare initial, voir les remarques d'E. Will, art. cit., p. 101-102. Sur le thème et la signification du πότνιος θηρῶν la bibliographie est énorme : cf. les art. de W. Deonna, cités *supra*, p. 32, n. 7. Voir entre autres, J. Chittenden, « The master of animal », *Hesperia*, XVI, 1947, p. 89-114.

sa variété

Avant de l'aborder, deux remarques s'imposent. La première concerne la variété des animaux-attributs. Alors que les divinités de l'Orient ont chacune leur animal-attribut déterminé — l'une le lion, l'autre le taureau ou la biche — le Saturne africain dispose de trois animaux — le taureau, le bélier et le lion — qu'il partage d'ailleurs avec sa parèdre Caelestis. Signe d'une part que le choix de l'animal-attribut n'était pas immuablement fixé dans l'imagerie africaine. D'autre part que Saturne et Caelestis remontent aux même prototypes, iconographiques et théologiques : l'un comme l'autre apparaissent comme « masters of animals », c'est-à-dire d'une manière générale puissants sur les êtres de la terre, mais aussi plus précisément détenteurs des valeurs que les Anciens attribuaient à ces animaux. Et ceci rejoint la seconde remarque annoncée. Les trois attributs de Saturne sont des animaux à « mana », d'un symbolisme particulièrement riche... et complexe, chacun ayant cependant sa « puissance » propre qui, transmise au dieu, lui a conféré sa valeur essentielle. De là l'intérêt d'essayer de déterminer pour ces trois animaux-attributs leur signification fondamentale.

sa « puissance » propre.

Le taureau :

Après les études de A. B. Cook[1], de L. Malten[2] et plus récemment, de P. Merlat[3] sur le taureau, son culte et son symbolisme en Orient et dans le monde égéen, il paraîtra sans doute suffisant de rappeler ici leurs principales conclusions, concernant l'existence, dès les temps les plus reculés, d'un dieu-taureau ; l'extension de son culte à tous les peuples du bassin méditerranéen, de l'Asie antérieure à l'Espagne dès qu'ils connurent l'élevage[4] ; enfin le lien très étroit qui très tôt unit le taureau au dieu de l'orage, maître de la tempête et de la pluie, à ce titre dispensateur de fertilité. On se contentera donc d'attirer l'attention sur quelques aspects caractéristiques de sa « puissance ».

animal royal

Tout d'abord la littérature et l'iconographie concourent à présenter le taureau comme un animal royal. Non seulement parce que le dieu du ciel, maître de l'orage, étant en général, sous des noms divers, la divinité principale des panthéons régionaux, le taureau se trouve par là même attaché au roi des dieux. Comme le note un texte de Ras-Shamra qui proclame à la fois le caractère royal et le pouvoir fertilisant de Hadad-Ba'al : « Moi seul, je règne sur les dieux, pour engraisser les dieux et les hommes, pour rassasier les foules de la terre »[5]. Mais aussi parce que, en divers pays, en Crête[6] et en Egypte[7] notamment, le roi est considéré comme une incarnation du dieu-taureau, origine de toute fécon-

1. COOK, « Animal Worship in the mycenaean age », *J.H.S.*, XIV, 1894, p. 120-132 : The cu oflt the bull.
2. L. MALTEN, « Der Stier im Kult und mythischen Bild », *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, XLIII, 1928, p. 90 et s.
3. P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus*, p. 54 et s.
4. Voir *infra*, p. 437.
5. II, AB, VII, 50-52 ; R. DUSSAUD, *Les découvertes de R.S. et l'Anc. Test.*, p. 138 et s. ; *Syria*, XXIII, 1942-1943, p. 43.
6. Tous les neuf ans le Minos, i.e. le roi, qui en Crête incarne le dieu-taureau se retire dans la montagne, au lieu-dit Youktas, pour rencontrer le dieu et, à son contact, raviver l'efficacité de ses qualités et de ses pouvoirs (protecteur de la société, cause de prospérité) : *Od.*, XIX, 111 et s. ; Platon, ap. Strab., X, 4, 8 et 9 ; XVI, 2, 35 ; Val. Max., 1, 3, 4. Voir G. GLOTZ, *La civil. égéenne*, p. 166 ; *Hist. gr.*, I, p. 40-41, 48 ; Ch. PICARD, *Rel. préhellén.*, p. 145 ; J. TONDRIAU, dans *Ann. Inst. Phil. Hist. or. et sl.*, XII, 1952, *Mél. H. Grégoire*, p. 449 et s.
7. Le Pharaon, dont une des formes animales est le taureau, est appelé Kamontef, le « taureau de sa mère » (*Textes des pyramides*, 388-389 ; 1029 ; cf. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, 1951, p. 98-121). Il est appelé aussi le « cornu » (*Pap. Wb.*, I, 174, 2). Voir J. TONDRIAU, art. cit. Sur le Pharaon, homme et dieu, dont la nature paraît plus proche de celle des animaux sacrés que de celle des dieux, cf. G. POSENER, *De la divinité du Pharaon*, Paris, 1960.

dité. De même, à Pergame, où une étroite parenté unit le roi au taureau divin[1].

symbole de la puissance génératrice

D'autre part, les mêmes documents, littéraires et archéologiques, le présentent comme le symbole le plus expressif de la puissance génératrice. Qu'il s'agisse des découvertes de Ras-Shamra en Phénicie, de Vounous et d'Enkomi-Alasia à Chypre, partout on voit prédominer aux IIIe-IIe millénaires av. J.-C. des cultes agraires, dans lesquels le dieu-taureau occupe une place importante — parfois primordiale, parfois secondaire à côté de la Terre-Mère — comme expression de la force mâle. C'est le sens des céramiques de Vounous[2], des statuettes et des coupes d'Enkomi[3], dont les décors variés traduisent la même croyance fondamentale en un dieu de la fertilité représenté par un taureau. Tandis qu'à Ras-Shamra, textes et documents figurés s'épaulent pour exalter la puissance des dieux par l'image du taureau. Accolé comme épithète au nom de El (Shor-El = taureau-El), ajouté à ses statues sous la forme de cornes[4], il dit la toute-puissance du dieu-père. Associé comme attribut à Ba'al qui emprunte aussi ses cornes, le jeune taureau exprime la force guerrière du dieu-fils[5]. Lâché dans la campagne, il devient l'animal par excellence des chasses divines[6], gibier sauvage mais sacré, exclusivement réservé aux dieux et aux rois.

Du pays syro-palestinien, où il jouait un rôle essentiel dans la religion[7], les

1. Attale I est proclamé par un oracle « fils chéri du taureau divin » (Phaennis, ap. Paus., X, 15, 3 : ταύροιο διοτρεφέος φίλον υἱόν) et par un autre « cornu comme un taureau » (Diod., XXXIV, 13 et Suidas, s.v. Ἄτταλος ταυρόκερως). Voir J. TONDRIAU, art. cit.
2. Cf. notamment un plat de céramique rouge lustrée représentant une enceinte circulaire avec divinité, personnel religieux et bovidés : P. DIKAIOS, « Les cultes préhistoriques dans l'île de Chypre », *Syria*, XIII, 1932, p. 345-354, pl. LXX-LXXVI et « The excavations at Vounous-Bellapais in Cyprus, 1931-1932 », *Archaeologia*, LXXXVIII, 1940, p. 118 et s. et 173 ; pl. VII-VIII ; et récemment R. DUSSAUD, *Syria*, XXVII, 1950, p. 66-69, fig. 1 — un ex-voto en céramique lustrée rouge portant une scène de labours : P. DIKAIOS, *l. l.*, pl. IX, X ; R. DUSSAUD, *l. l.*, fig. 3 — vaisselle en terre cuite ornée de têtes de taureaux, objets votifs figurant des cornes de taureaux : cf. SCHAEFFER, *Missions en Chypre* 1932-1935, 1936, p. 32-34.
3. Statuette en bronze du dieu au taureau : P. DIKAIOS, *Illustr. London News*, 20 et 27 août 1949, p. 278 et s. et 316 et s. ; *C.R.A.I.*, 1949, p. 91 et s. ; R. DUSSAUD, *Syria, XXVII*, 1950, p. 72-75, fig. 4 ; *id.*, dans Cl. F. A. SCHAEFFER, *Enkomi-Alasia. Nouvelles missions à Chypre* 1946-1950, t. I, Paris, 1952, p. 4-8 ; selon Ch. PICARD, « El, Kinyras ou quelque guerrier chypriote », *R.A.*, 1955, I, p. 48-49, il ne s'agirait pas d'un dieu cornu, mais d'un guerrier mycénien coiffé d'un casque. — Figurines en terre cuite représentant des taureaux (avant la fin du XIIe s.) : Cl. F. A. SCHAEFFER, *ouv. cit.*, p. 315, pl. LXI. — Coupe en argent avec décor incrusté en or figurant six têtes de taureaux (1450-1350) : *ibid.*, p. 128 et s., 379 et s. et pl. — Pour d'autres objets chypriotes ornés de têtes de taureaux ou figurant l'animal lui-même, cf. OHNEFALSCH-RICHTER, *Kypros*, pl. XXXII, 41 ; XCVI, 12 ; XXXIII, 35-36 ; E. SJÖQUIST, *Problems of the late Cypriote Bronze Age*, 1940, p. 5 et 208 ; J. du PLAT TAYLOR, *Myrton-Pighades. A Late Bronze Age sanctuary in Cyprus*, Oxford, Ashmolean Museum, Dep. of Antiq., 1957.
4. Sur l'appellation Shor-El = taureau-El : Ch. VIROLLEAUD, *Syria*, XII, 1931, p. 213, 221 ; « La légende de Danel », *Mission de Ras-Shamra*, vol. I, p. 102, 188 ; R. DUSSAUD, *Les découvertes de R.S. et l'Anc. Test.*, 2e éd., p. 95. Selon Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica*, II, p. 39, des taureaux apprivoisés étaient entretenus dans les dépendances du temple. Sur la stèle du dieu El, trouvée à R.S. (XIVe-XIIIe s.), le dieu porte des cornes de taureau : SCHAEFFER, *Syria*, XVIII, 1937, p. 128 et s. et pl. XVII.
5. Le taureau est aussi consacré à Ba'al : Ch. VIROLLEAUD, *Syria*, XIII, 1932, p. 145. Ba'al est censé posséder la force du taureau, qui de ses cornes « terrasse et déchire » ses ennemis (Ch. VIROLLEAUD, *Syria*, XII, 1931, p. 223). D'où ses représentations, le front muni de deux cornes, par exemple la stèle du Ba'al au foudre de Ras-Shamra : Cl. F. A. SCHAEFFER, *Syria*, XIV, 1933, p. 124 ; *Mon. Piot*, XXXIV, 1934, p. 1 et s. ; *Ugaritica*, II, p. 121-130 et pl. XXII-XXIV (entre 1900-1750).
6. Ch. VIROLLEAUD, « Les chasses du Ba'al », *Syria*, XVI, 1935, p. 25 et s., 264. Sur le thème de la chasse, réservée au roi, personnage consacré, cf. SCHAEFFER, *Ugaritica*, II, p. 19-20.
7. On sait que dans l'histoire du Veau d'Or rapportée par la Bible (*Exode*, XXXII, 2), il s'agit non pas d'un veau, mais d'un jeune taureau ('egel). Cf. aussi l'histoire de Jéroboam et des deux veaux d'or de Dan et de Béthel (I *Rois*, XII, 28 et s.).

Hyksos[1] l'introduisirent sans doute dans le culte courant des Egyptiens, qui le connaissaient déjà, mais sans lui accorder une attention spéciale. Présent en Asie Mineure, présent à Rhodes, partout il détient la même valeur procréatrice. Cette signification franchit les siècles jusqu'en pleine époque romaine. De la queue du taureau, qu'immole Mithra sur ses bas-reliefs cultuels, sortent des épis, et le serpent vient se nourrir du sang qui dégoutte de la plaie pour fertiliser la terre. Il porte en lui les semences de la végétation. Les taureaux qui flanquent l'Hadad héliopolitain et le trône de Cybèle, celui qui porte Jupiter Dolichenus expriment toujours la même valeur symbolique : céleste, royale et fécondante. Et c'est sans doute parce qu'il est avant tout le principe fécondant que les Orientaux l'ont constamment attaché au dieu de l'orage, l'orage provoquant en général la pluie qui fertilise la terre.

jusqu'en pleine époque romaine.

Peut-être comprend-on mieux dès lors que le taureau, vénéré comme un dieu par les très anciens Africains[2], comme par les autres peuples du bassin méditerranéen, et qui a conservé jusque dans le folklore maghrébin actuel sa signification génésique[3], ait pu devenir un attribut essentiel de Saturne. En en faisant le compagnon de leur grand dieu, les Africains des IIe-IIIe siècles renouaient à la fois avec leur lointain passé et avec les antiques traditions du dieu-père oriental, tout-puissant, dispensateur de fertilité et d'abondance.

Le bélier

Le cas du bélier est tout différent de celui du taureau. Sans pour autant jouer, comme attribut du dieu, un rôle moins important. Au contraire, c'est des trois animaux-attributs, celui qui accompagne le plus fréquemment Saturne. De plus, il faut remarquer que souvent[4] il se retourne vers le dieu (*respiciens*), de telle façon qu'ayant son image dans les yeux, il ne fait plus qu'un avec lui, suivant une opinion répandue chez les Anciens[5]. Une telle position de faveur doit être expliquée.

attribut privilégié,

C'est d'abord que, à la différence du taureau, dont le caractère sacré est méditerranéen, le bélier divin est essentiellement africain. Non qu'on l'ignore ou le réprouve ailleurs[6]. La Grèce pré-dorienne paraît avoir connu des dieux-béliers, mais leurs traces ont ensuite à peu près disparu[7] ; le bélier n'est guère resté que l'animal sacré d'Hermès et son rôle rituel, limité aux cérémonies célébrées pour obtenir la pluie. Eloquente restriction d'ailleurs ! Car si l'on n'a conservé

essentiellement africain

1. Selon J. Bérard, « Les Hyksos et la légende d'Io », *Syria*, XXIX, 1952, p. 22-23.
2. *Infra*, p. 423.
3.. Sur le symbolisme du taureau, cf. M. Eliade, *Traité d'hist. des religions*, Paris, 1949, p. 84 et s., 149-150.
4. A titre d'exemple, *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVIII, fig. 4 (Timgad) ; pl. XXXI, fig. 2 (N'Gaous). A Tébessa (*ibid.*, I, p. 352 et s., n° 47) c'est le trône de Caelestis qui est flanqué de béliers.
5. Cf. W. Deonna, « L'âme pupilline et quelques monuments figurés », *L'Ant. class.*, XXVI, 1957, p. 72 et s.
6. Le problème du culte du bélier a été étudié récemment par G. Germain, *Genèse de l'Odyssée ; le fantastique et le sacré*, Paris, 1954, p. 86 et s., qui complète du même auteur, « Le culte du bélier en Afrique du Nord », *Hesperis*, XXXV, 1948, p. 93-124. Pour G. Germain, le culte du bélier est « propre au monde voisin de la Méditerranée » ; il ne relève comme traces extérieures que celles de Mohanjo-Daro, dans la région de l'Indus. Bien que son tableau « méditerranéen » soit incomplet, le culte du bélier, comparé à celui du taureau paraît avoir occupé une place beaucoup plus réduite dans l'ensemble du bassin, à l'exception précisément de l'Afrique ou, pour être plus exact, du monde égypto-libyen.
7. On a noté que « le mouton n'était pas une figure favorite dans l'art grec » : G. M. A. Richter, *Animals in Greek sculpture*.

que cette fonction liturgique, n'est-ce pas parce qu'elle appartient en propre au bélier ? Il faut retenir ce trait. Outre la Thrace et le Caucase, la Phénicie a connu une divinité à cornes de bélier ; et chez les Hittites un caractère sacré lui est attaché[1]. Il est possible qu'il serve à désigner le dieu-fils de leur triade[2]. En tout cas il est remarquable qu'en Syrie, ce sont encore des béliers qu'accompagnent le dieu-fils (Mercure ? ou plutôt Bacchus ?) de la triade héliopolitaine[3]. On sait que le dieu-fils incarne en général l'esprit de la végétation, l'idée de la prospérité.

Quoiqu'il en soit, c'est l'Egypte et l'Afrique du Nord qui constituent les vraies patries du dieu-bélier. L'Egypte où son culte, d'abord local, sous la forme de l'Amon de Thèbes, prit un caractère national avec la fortune de la XIe dynastie fondatrice de l'empire thébain (2160-2000), pour revêtir un aspect quasi-international à partir du VIe siècle avec le développement de l'oracle d'Ammon dans l'oasis de Siwa[4]. L'Afrique du Nord, où de l'époque néolithique tardive[5] jusqu'aux Xe-XIe siècles, s'il faut croire les textes arabes d'As-Sammahi et d'El-Bekri[6], est attesté un culte du bélier d'abord sous la forme d'un ovidé à sphéroïde, ensuite sous les formes dérivées de l'animal chevauché et d'une idole humaine munie de cornes enroulées — le bélier n'étant déjà plus dans ces deux cas qu'un attribut divin — a-t-elle emprunté ce culte à l'Egypte ? ou inversement ? Ou bien est-il né des deux côtés indépendamment, sous l'influence de conceptions communes ? On y reviendra plus loin[7]. Qu'il suffise pour l'instant de souligner le caractère foncièrement africain ou, si l'on préfère, égypto-libyen

1. Cf. H. G. Güterbock, *Siegel aus Bogazköy*, II, 1942, p. 18.
2. Qui s'appellerait Armaš, c'est-à-dire « l'enfant » et serait en quelque sorte le prototype d'Hermès, selon L. Deroy, « La sandale ailée et l'origine hittite du dieu Hermès », *Athenaeum*, XXX, 1952, p. 59-84.
3. Cf. H. Seyrig, *Syria*, XXXI, 1954, p. 82 et s., qui avait cru d'abord (*Syria*, X, 1929, p. 335 et s.) qu'il s'agissait de lions. L'identification des béliers explique que sur l'idole de Jupiter héliopolitain figurent parmi les symboles deux têtes de béliers (R. Dussaud, *Syria*, I, 1920, p. 8 et pl. I-IV).
4. Sur l'Amon de Thèbes et son essor après 2000, voir J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. Mana, 1944, avec bibliographie. Sur l'Ammon de l'Oasis de Siwa, voir en dernier lieu J. Leclant, « Per Africae sitientia ». Témoignages des sources classiques sur les pistes menant à l'oasis d'Ammon », *Bull. Inst. Fr. Arch. Or.*, XLIX, 1950, p. 193-253. Sur le dieu-bélier égyptien, cf. aussi, L. Keimer, « Remarques sur quelques représentations de divinités-béliers », *Ann. Serv. Ant. Egypte*, 38, 1938, p. 297-331 ; 690-697.
5. L'apparition des ovidés dans la faune africaine ne semble pas antérieure au IIe millénaire. Le bélier à sphéroïde, sur lequel on reviendra (*infra*, p. 421) n'appartient d'ailleurs, et de ce fait, qu'au rituel du néolithique tardif. Il est à peu de choses près contemporain du bélier à sphéroïde égyptien qui apparaît au Moyen-Empire, après 2200 (L. Vaufrey, « L'art rupestre nord-africain », *Arch. Inst. Paléont. Hum.*, Mém. 20, Paris, 1939, p. 117-118).
6. Selon le *Kitab as-Sijar* d'Abou I abbas as-Samahi, auteur ibadite d'origine nord-africaine (T. Lewicki, *Rev. Et. Islam.*, 1934, p. 59-78), il existait au IXe siècle des adorateurs du bélier à Kairouan ou dans les environs immédiats. Et El-Bekri note que, de son temps (XIe s.), une tribu berbère du Haut-Atlas marocain adorait encore le bélier (*Description de l'Afr. septentr.*, trad. De Slane, 1913, p. 305). Sans doute s'agit-il ici d'une tribu berbère vivant isolée, à l'écart des tribus voisines islamisées. Mais le premier témoignage se réfère à une région profondément islamisée, celle de Kairouan. Cf. T. Lewicki, « Le culte du bélier dans la Tunisie musulmane », *Rev. Et. Islam.*, 1935, p. 195-200, qui pense que les adorateurs du bélier devaient être plutôt des gens des environs de Kairouan que des Kairouanais, la ville étant alors le centre principal du malékisme fanatique. C'est possible ; on sait d'ailleurs qu'à la même époque y subsistaient aussi des communautés chrétiennes. Toutefois, dans une communication récente à l'Inst. d'Et. Or. d'Alger, le 27 février 1960, M. R. Idriss a montré que les deux textes en question s'inscrivaient dans un contexte nettement antichiite. On peut donc se demander si les adorateurs du bélier n'étaient pas précisément les chiites, à moins qu'il ne s'agisse de pieuses calomnies répandues par les malékites. Il est, en effet, curieux qu'aucune survivance de cette idolatrie ne soit attestée au haut Moyen Age. En tout cas, il faut tenir compte du caractère polémique des deux textes. Ce qui ne veut pas dire que leurs affirmations soient totalement fausses.
7. Sur ces questions, voir *infra*, p. 422.

du dieu-bélier. Lié au culte de Saturne, dieu spécifiquement africain, le bélier contribue donc à renforcer son africanisme. Encore faut-il déterminer pourquoi et comment il lui a été attaché. Par quelle valeur symbolique ?

symbole céleste,

Sans doute parce que l'Amon thébain se confondait avec Ra, on a généralement considéré le bélier comme un animal solaire[1] ; et de fait un passage de Macrobe[2] fonde un rapport étroit entre cet animal et l'astre du jour. Mais on sait que Macrobe était un « maniaque » de l'explication solaire. C'est pourquoi, en observant que l'emblème posé sur la tête du bélier est tantôt un disque, tantôt une sphère, tantôt une coiffure d'apparat (parfois semble-t-il, une simple touffe de poils), comme en portent aussi bien les bovidés de certaines gravures rupestres, du Tibesti et du Tassili des Ajjers par exemple, on est tenté de donner raison à G. Germain, qui dans cet emblème protecteur du troupeau voit plutôt un signe céleste que solaire[3]. D'autant, note-t-il avec à propos, que le bélier détenant une « puissance de pluie », il serait aberrant de demander la pluie au soleil qui dessèche, tandis qu'il est logique de la réclamer au ciel. On comprendrait mal que les Sahariens, graveurs des béliers et des taureaux à sphéroïdes, aient voulu placer leurs troupeaux sous la protection d'un soleil qu'ils connaissaient trop bien comme destructeur de toute végétation, même si le climat du Sahara était alors plus humide qu'aujourd'hui[4]. A moins d'abandonner toute raison, c'est donc avec le ciel que le bélier, comme le taureau, était par eux mis en rapport.

« puissance de pluie » et de prospérité,

Et plus précisément avec le ciel pourvoyeur de pluie. C'est pourquoi, dans un souci de magie imitative, il fut souvent représenté en train d'uriner[5]. De leur côté plusieurs textes, de Nigidius Figulus et d'Hygin en particulier[6], rapportent comment l'armée de Dionysos, en campagne dans le désert de Libye, et menacée de périr par la soif, fut sauvée par un bélier qui la guida vers l'eau. Pour commémorer le miracle, un temple fut construit à cet endroit en l'honneur du dieu-bélier, baptisé Jupiter Ammon. Celui-ci fut figuré avec des cornes de bélier, et

1. C'est le cas en particulier de A. B. Cook, *Zeus*, I, p. 346 : The sun and the Ram. Le symbolisme solaire du bélier est retenu pratiquement par tous ceux qui se sont intéressés au bélier à sphéroïde égyptien et africain (bibliographie : *infra*, p. 422, n. 3).

2. *Saturnales*, I, 21 où, considérant que le bélier se couche sur le côté gauche pendant les six mois d'hiver, tandis qu'à partir de l'équinoxe de printemps il se couche sur le côté droit, comme fait le soleil qui, pendant les six mois d'hiver, parcourt le côté droit de l'hémisphère, tandis que dans l'autre moitié de l'année, il parcourt le côté gauche, il écrit : « C'est pour cela que les Libyens représentent Hammon, qu'ils regardent comme le soleil couchant, avec les cornes du bélier, dans lesquelles réside la principale force de cet animal, de même que celle du soleil réside dans ses rayons ».

3. G. Germain, « Le culte du bélier en Afrique du Nord », *Hespéris*, 1948, p. 96 et s. et 111 et s.

4. On remarquera que les gravures et peintures rupestres de béliers à sphéroïde sont presque exclusivement sahariennes. On les trouve de l'Atlas au Fezzan, et dans le Sud-Oranais (*infra*, p. 422). Le témoin le plus septentrional est le mouflon coiffé de l'Abri dit « du Mouflon », dans la Cheffia (Est-Constantinois) : cf. J. Bobo et J. Morel, *Libyca, Anthr. Arch. Préhist.*, III, 1955, p. 163-182, en particulier p. 166-168. A noter que sur des lampes chrétiennes d'Hippone figure un bélier portant sur la tête un disque orné du chrisme (E. Marec, *Actes* 79e *Congr. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, p. 100) ; serait-ce une survivance de la tradition païenne ?

Sur le déssèchement du Sahara, cf. les études de P. Quézel, en dernier lieu, *Libyca, Anthrop. Préhist. Ethn.*, VI-VII, 1958-1959, p. 211-217.

5. Et parfois plutôt d'éjaculer. Il s'agirait alors d'un rite sexuel accompagnant les prières pour la pluie, comme on le pratique chez certaines tribus d'Afrique occidentale et méridionale. Le bélier serait dans ce cas regardé comme détenteur de puissance fécondante.

6. Nigidius Figulus, *Sphaera Graecanica* et Hygin, *Astronom.*, II, 20, s.v. *aries* : cités par J. Leclant, art. cit., p. 202-206. Sur le bélier « guide de l'eau », voir aussi W. Deonna, « Laus asini. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité », *R.B.Ph.H.*, XXXIV, 1956, p. 29 et s.

l'animal « guide de l'eau », jugé digne de l'immortalité, devint une constellation. Des traditions très anciennes, auxquelles ces textes font écho et qui se cristallisèrent autour de l'origine du temple de Siwa, établissaient donc un lien étroit entre le bélier et la pluie. De nos jours encore, lors des rogations officielles pour la pluie, on organise dans le bled africain des processions d'animaux, en particulier de béliers[1]. Et certains peuples d'Afrique noire continuent de voir en eux des génies de l'eau[2]. La croyance dans la « puissance de pluie » de l'animal n'a donc pas changé depuis l'époque préhistorique. La pluie créant la fertilité et l'abondance, le bélier devint par là même symbole de prospérité et de bonheur[3].

symbole d'immortalité.

Ce qui explique qu'il ait eu très tôt une destination funéraire. Déjà les récits auxquels il vient d'être fait allusion le vouaient à l'immortalité astrale. De là vient sans doute, comme l'a noté J. Leclant[4], que « dans le courant du Ier siècle ap. J.-C., de nombreux monuments funéraires romains — autels et urnes — reçoivent à leurs angles des masques d'Ammon — têtes sévères et barbues aux tempes ornées de cornes de bélier —, auxquels se substituent souvent de simples protomes de béliers ».

Des gravures rupestres du néolithique saharien, où il avait déjà une signification céleste, doublée d'une « puissance de pluie », jusqu'aux monnaies des royaumes berbères et aux décors funéraires des Romains de l'époque impériale, en passant par les légendes du désert libyque, le bélier n'a au fond pas changé de valeur. Sans influence extérieure, autre que celle de l'Egypte, son symbolisme n'a guère évolué ; il s'est seulement précisé. Le bélier africain est resté lui-même. Et ses « vertus » se confondent avec celles de Saturne. En réponse à une question posée plus haut[5] celui-ci apparaît donc bien comme le grand pourvoyeur de pluie de l'Afrique.

On comprend que, de préférence à tout autre, le bélier ait été choisi comme la victime sacrificielle la plus apte à se substituer à l'enfant voué au dieu, pour faire rejaillir sur cet enfant et sur sa famille tous les bienfaits dont il symbolisait l'espérance : la prospérité ici-bas et l'immortalité dans l'au-delà[6].

Le lion

Des rapports intimes attachent aussi le lion à la personne de Saturne, si l'on

1. Cf. H. Bousquet, « Pratique rituelle en Afrique du Nord », *R. Afr.*, CIII, 1959, p. 333 : s'ils urinent pendant la procession, c'est d'excellent augure. Chaque année en période de sécheresse, on peut assister à de telles cérémonies. J'en ai vu plus d'une fois à Djémila, où la procession, précédée d'un bélier aux cornes dorées, gagnait le haut-lieu de l'endroit pour réclamer la pluie par de bruyantes invocations.

2. J. Leclant, art. cit., p. 206, n. 1, note que dans certains dialectes berbères aman (cf. Ammon) signifie « eau ». Chez les Dogons, « le bélier est un avatar du génie de l'eau » : M. Griaule, « Une mythologie soudanaise », *Ann. Univ. Paris*, 1947, p. 94 ; voir aussi id., *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris, 1949, p. 134.

3. Voir F. Cumont et Fabre, « Le bélier, gage de bonheur », *C.R.A.I.*, 1923, p. 253. De là l'habitude gauloise des chenêts à têtes de bélier, à qui l'on prêtait une vertu prophylactique : W. Deonna, « Chenêts à têtes animales et chenêts-navires », *R.A.E.*, X, 1959, p. 181 et s. Les Gaulois déposaient volontiers des têtes de bélier dans les tombes (par ex. à Bavai ; cf. M. Hénault, *Pro Nervia*, IV, 1928, p. 91), comme les Africains des vases plastiques en forme de béliers : l'usage s'explique à la fois par la vertu prophylactique du bélier et par son caractère funéraire.

4. M. Fasciato et J. Leclant, « Les monuments funéraires à masques d'Ammon », *R.E.L.*, 1948, p. 32-35 ; id., « Types monétaires à cornes de bélier », *M.E.F.R.*, LXI, 1949, p. 7 et s. ; J. Leclant, art. cit., p. 205.

5. *Supra*, p. 138.

6. C'est pour cette raison aussi que le bélier est choisi comme la victime préférée des sacrifices funéraires. Voir par exemple sur une stèle funéraire de *Rapidum* : M. Leglay, *M.E.F.R.*, 1951, p. 64, no 8 et pl. III, fig. 7.

en juge par la fréquence de ses représentations sur les statuettes et les stèles. Représentations de type extrêmement divers, mais toujours en connexion directe avec le dieu, dont il est le compagnon, la monture et le substitut. Tantôt en effet le lion est représenté tout entier à côté de Saturne, flanquant son trône[1] ou accroupi, le mufle étendu sur ses pattes antérieures[2]. Tantôt il figure audessous du dieu et il lui sert de siège[3]; dans cette attitude le dieu africain relève du type du πότνιος θηρῶν. Tantôt apparaît seule la tête du fauve, soit à côté du buste divin[4], soit placée au centre du registre inférieur[5]. On le montre alors, assez souvent, dévorant une proie[6]. Il arrive enfin que le lion remplace le dieu[7].

C'est surtout en pays numide et maure que le roi des animaux est associé à Saturne; et c'est seulement en Numidie du Nord, dans la région de Sétif-Djémila-Sillègue que le dieu est assis sur le lion[8]. J. Toutain, qui avait déjà relevé les rapports étroits qui unissent le dieu et le fauve, a cru que celui-ci avait été attribué au Saturne africain par suite de l'introduction, sous l'Empire, des cultes de Mithra et de Cybèle[9]. Mais le lion apparaît aux côtés du dieu dès le début du IIe siècle, c'est-à-dire avant l'expansion en Afrique des cultes mithriaque et métroaque, qui date de la seconde moitié du siècle. On peut donc faire l'économie de l'hypothèse d'un apport extérieur, en constatant d'autre part

animal africain

que le lion est chez lui en Afrique. Il y est même si bien chez lui qu'il sert d'attribut à la *dea Africa*[10] et que sa seule présence suffit à évoquer le terroir au point de conférer aux divinités qui l'accompagnent un brevet d'indigénat[11]. Il contribue donc à renforcer le caractère africain de Saturne.

Encore faut-il se demander pourquoi il remplit ce rôle ? Autrement dit quelle est sa « vertu » propre ? Etant donné qu'il a sa place dans la symbolique

1. A Haïdra sur des statuettes (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 325, no 2 ; no 3, où il a pour pendant le taureau) ; à Tébessa sur une statue où figurent seulement une tête de lion et une tête de taureau sur le devant du trône divin (*ibid.*, p. 336, no 3) ; sur une statuette (no 6) ; sur une stèle où, assis entre Saturne et Caelestis, il regarde celle-ci (p. 350, no 46).

2. A Khamissa (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 385, no 135) ; à Khenchela (*ibid.*, II, no 6) ; à Djémila (*ibid.*, nos 7, 17, 19, 36) ; à Mons (*ibid.*, no 11) ; à Sétif (*ibid.*, no 8) ; à Tigzirt (*ibid.*, no 6).

3. A Bou-Kerina, près de Mila (*Sat. Afr. Mon.*, II, no 12) ; à Djémila (*ibid.*, no 47) ; à Sétif (*ibid.*, no 9) ; à Sillègue (*ibid.*, no 5, 6, 8, 12).

4. A Grarem (*Sat. Afr. Mon.*, II, no 1 ; pl. XIX, fig. 3) ; à Khenchela (*ibid.*, no 9).

5. A Tebessa (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 353, no 47) ; à Zraia (*ibid.*, II, no 1) ; à Djémila (*ibid.*, no 47) ; à Sétif (*ibid.*, no 11 et 12).

6. A Djémila (*Sat. Afr. Mon.*, II, no 47 ; pl. XXXIV, fig. 6) ; à Sétif (*ibid.*, no 11) ; à Aumale (*ibid.*, no 3).

7. A Béja (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 266, no 2) ; à Tébessa (*ibid.*, p. 349, no 45).

8. Le type du πότνιος θηρῶν est courant en Afrique. Une liste des statues et statuettes de divinités africaines assises sur des fauves ou entre des fauves a été dressée par G. Ch. PICARD, *R. Afr.*, 1944, p. 5 et s.

9. *De Sat. dei cultu...*, p. 44-46.

10. Sur un bas-relief de *Rapidum*, actuellement au Musée d'Alger (J. BAYET, « Un bas-relief de Sour-Djouab et l'iconographie des prov. rom. sous l'Empire », *M.E.F.R.*, XLVIII, 1931, p. 40 et s.) et sur les reliefs d'un vase de pierre de Timgad (M. LEGLAY, « La dea Africa à Timgad », *Hommages à J. Bayet*, 1964). De même sur des monnaies de Juba I qui au droit portent la tête de l'Afrique avec la dépouille d'éléphant et au revers le lion (L. MÜLLER, *Numism. anc. Afr.*, Numidie, no 54, 58). Le lion figure sur des gravures rupestres, notamment dans le Djebel Amour, district de Géryville, d'où provient la curieuse inscription d'Agueneb qui mentionne en 174 une offrande d'images de lions (*C.I.L.*, 21567 ; cf. G.-Ch. PICARD, *Castellum Dimmidi*, p. 59-60 et n. 47).

11. Notamment à la déesse léontocéphale de Bir-bou-Rekba et à la déesse représentée sur les deniers de Metellus Scipion avec la légende *G(enius) T(errae) A(fricae)* = voir *supra*, p. 8, no 13.

punique et phénicienne[1], il est légitime de se tourner une fois encore vers l'Orient. Abondamment représenté dans l'iconographie orientale depuis le IIe millénaire av. J.-C. jusqu'à l'époque chrétienne, il a une signification symbolique ambiguë.

symbole des forces de la nature

Déjà dans les cultes de Ras-Shamra il occupe une situation importante, qui le met surtout en relation avec la déesse de la fécondité[2]. Et jusqu'à basse époque romaine, on le trouve associé à toutes les grandes divinités féminines orientales, à Ishtar, Nanaïa, Cybèle, Anaïtis, Astarté, Atargatis, etc. qui sous une forme ou sous une autre l'utilisent[3]. Attribut des déesses de la Terre, il représente les forces de la nature dont il est en quelque sorte le roi.

symbole solaire

Mais il possède une autre puissance. Elle se manifeste de préférence quand il accompagne un dieu mâle. Il symbolise alors l'ardeur du soleil. Ce symbolisme s'est-il répandu en Orient à partir de la Mésopotamie où le lion est déjà lié à Shamash, c'est-à-dire au soleil[4] ? Ou à partir de l'Egypte, où le lion passe pour l'animal du feu céleste et du soleil[5] ? Ou bien sous l'influence des conceptions astrologiques qui, du IIIe siècle av. J.-C. jusqu'à Macrobe, présentent le soleil comme maître des astres et du monde[6] ? Il est difficile de le dire. Mais il est certain que les dissertations des astrologues sur les rapports de la constellation du lion avec l' « étoile royale »[7] ont, autant que le contact naturel des Orientaux avec « le fauve à crinière fulgurante, au regard fascinateur, à la force irrésistible »[8] servi la cause de la symbolique solaire et royale du lion. D'autant que le roi des animaux devint aussi l'animal des rois. Comme en témoigne la célèbre stèle

1. Cf. un disque de bronze représentant un mufle de lion : S. GSELL, « Note sur deux antiquités puniques trouvées en Algérie », *Mél. Perrot*, p. 151-153, qui signale des masques semblables (au Musée du Louvre) provenant de Phénicie. Voir S. GSELL, *Bull. Ac. Hipp.*, no 30, 1903, p. 1 et s. et plus récemment H. SEYRIG, *Syria*, XXXI, 1954, p. 94-95 et *Bull. Mus. Beyrouth*, XII, 1955, p. 24-28, qui rapporte le masque de lion au culte de la grande déesse (voir *infra*, n. 3).

2. Voir Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica II*, p. 23-28 (sur une coupe en or) ; p. 36, fig. 10 (sur une pendeloque en or, déesse nue debout sur un lion) ; p. 41, fig. 14 (sur des cylindres).

3. Selon Elien, *De nat. anim.*, 12, 23, des lions sont gardés dans le temple d'Anaïtis, au pays d'Elymais. De même, selon Lucien, *De dea Syr.*, 41 dans l'enceinte du temple d'Atargatis à Hiérapolis. Et des lions flanquent les trônes d'Atargatis et de Cybèle : Manilius nomme le lion *Ideae Matris famulum* (IV, 760) ; et Macrobe note que les Phrygiens représentent la mère des dieux, i.e. la Terre, portée par des lions (*Sat.* I, 23). Quant à Atargatis, le lion est son attribut essentiel dans toute la Syrie intérieure ; cf. H. SEYRIG, « Questions héliopolitaines », *Syria*, XXXI, 1954, p. 94-95. Dans G. GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, p. 116-117, liste des documents archéologiques montrant Atargatis sur un trône aux lions.

4. Sur des cylindres d'Ur : G. CONTENAU, *R.B.*, XIII, 1916, p. 536. Et on retrouve une association du même genre sur une tessère de Palmyre : INGHOLT, SEYRIG, STARCKY, *Rec. tess. Palmyre*, 1955, no 260 (au droit dieu imberbe sur un lion ; au revers masque radié).

5. Cf. HOPFER, *Der Tierkult*, p. 40 et s. (Râ est appelé « le grand lion dans le disque solaire ») ; P. PERDRIZET, « Antiq. de Léontopolis », *Mon. Piot*, XXV, 1922, p. 355. Les Egyptiens associent le lion au phallus pour manifester sa force fécondante : références dans W. DEONNA, « La grenouille et le lion », *B.C.H.*, LXXIV, 1960, p. 1-9.

6. C'est l'opinion du R. P. MOUTERDE, *Bull. Mus. Beyrouth*, XIII, 1956, p. 7-21. Sur le développement de l'astrologie aux IIIe-IIe siècles av. J.-C., cf. G. SARTON, « Chaldaean Astronomy of the last three centuries B.C. », *Journ. Am. Or. Soc.*, LXXV, 1955, p. 166-173. Selon Macrobe, *Sat.* I, 21 : *Leo videtur ex natura solis substantiam ducere* ; 23, 31 : « Que la puissance du Soleil domine toutes les puissances, c'est ce qu'indiquent les théologiens, comme le montre au cours de leurs rites leur très belle prière : Soleil tout-puissant, esprit du Monde, force du Monde, lumière du Monde ». Sur le rôle du lion dans la religion de Mithra et le grade de « lion » chez les mystes : voir F. CUMONT, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 315 ; II, p. 439 et s., 535 et s. et récemment W. VOLLGRAFF, « Le rôle des lions dans la communauté mithriaque », *Hommages à L. Herrmann*, coll. Latomus, XLIV, p. 777-785 (préposés à l'instruction et à la formation ultimes des initiés).

7. Leurs textes sont réunis par W. GUNDEL, *R.E.*, s.v. Leo, col. 1976-1977 et F. CUMONT, *L'Egypte des Astrologues*, 1937, p. 213-214.

8. Comme l'a décrit H. SEYRIG, *Syria*, X, 1929, p. 338. Sur le lion, symbole de la force dans la Bible : *Juges*, 14, 18 (épisode de Samson).

d'Antiochos II de Commagène, au Nemroud Dagh[1], qui unit les « vertus » astrales et royales du fauve sur un monument funéraire.

symbole funéraire.

Car il a aussi un caractère chthonien. Surtout quand on le représente dévorant une proie, ou accroupi et montant en quelque sorte la garde de part et d'autre du dieu, il évoque la puissance terrible de l'animal royal. C'est pour cette raison qu'il décore volontiers les mausolées et protège les tombeaux[2].

Dans ce symbole complexe, c'est évidemment la signification solaire de l'animal qui l'emporte, avec son aspect dominateur et royal. Telles sont les « vertus » que les Africains attribuaient aussi à un fauve qu'ils connaissaient bien et que par lui ils prêtaient à leur grand dieu souverain[3].

Les attributs fonctionnels :

Parmi les attributs fonctionnels, dont les fidèles ont constitué l'*ornatus* de Saturne, on remarque qu'aucun ne figurait, sauf peut-être l'arbre de vie, dans l'appareil du Ba'al punique. Ce sont des apports et donc des enrichissements, mais aussi des altérations de sa nature originelle.

La patère,

On peut passer assez vite sur la patère, que tient parfois le dieu[4]. Elle appartient à la panoplie des « öpfernde Götter[5] » et souligne surtout l'attachement de Saturne aux sacrifices. Rappelons que Ba'al-Ḥammon signifie très probablement le dieu des autels embrasés[6]. C'est donc la même idée qui se trouve ici exprimée par un des instruments les plus usités dans les cérémonies d'offrande et de consécration des victimes.

La harpè,

La harpè, qui accompagne presque toujours Saturne[7], soit qu'il la porte lui-même, soit qu'elle flanque son effigie[8], soit qu'elle la remplace[9], apparaît comme son attribut le plus classique, à tel point qu'on le désigne volontiers comme le dieu à la harpè. Les auteurs anciens, et en particulier les écrivains chrétiens d'Afrique, ont tous associé la harpè au dieu et fourni leur explication. Saint

1. Sur ce relief, voir HUMANN et PUCHSTEIN, *Reisen in Kleinasien u. Syrien*, I, p. 315 et s., 329, n. 1 et pl. XL ; reproduit par F. CUMONT, *Dict. Ant.*, s.v. *Zodiacus*, p. 1047, fig. 7587 et *Rel. or.*, 4, p. 115, fig. 8. On en rapprochera le lion passant de la stèle d'Hr-Radjel, près de Tébessa (*Sat. Afr. Mon.* I, p. 349, nº 45 et pl. XIII, fig. 4).

2. Lion sculpté sur un mausolée de Mactar par un artiste de tradition punique (G.-Ch. PICARD, *Mactar*, p. 9, fig. 7) — Sur des monuments puniques : J. TOUTAIN, *R.E.A.*, XIII, 1911, p. 165 et s. ; F. CUMONT, *ibid.*, p. 379 et s. Des lions flanquent souvent un vase sur des stèles funéraires (comme les griffons) ; ou bien ils tiennent entre leurs pattes une proie qu'ils s'apprêtent à dévorer : F. CUMONT, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 158 et n. 3 et p. 455 et s. ; F. DE RUYT, *Bull. Inst. hist. belge Rome*, XVII, 1936, p. 169-175 (très important) ; M. RENARD, « Fauves androphages », *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Coll. Latomus, II, p. 282. Le lion funéraire apparaît fréquemment sur les tombeaux étrusques : *Not. scavi*, 1903, p. 17 et s., 352 et s. ; 1916, p. 276 et s. D'après C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Egypte ancienne*, Leiden, 1951, le lion serait depuis une haute antiquité symbole de résurrection.

3. L'association du lion et de Saturne est si étroite que sur la statuette du Jupiter Héliopolitain de la coll. Sursock (R. DUSSAUD, *Syria*, I, 1920, p. 8 et pl. I ; F. CUMONT, *ibid.*, II, 1921, p. 40-46 et *Rel. or.*, 4, pl. IX, 1), le buste de Saturne, ici divinité planétaire, domine une tête de lion. Sur le bas-relief du Musée Calvet d'Avignon (ESPÉRANDIEU, *Bas-reliefs de la Gaule*, I., nº 50 et R. DUSSAUD, art. cit., p. 6, fig. 1) une tête de lion paraît substituée à la divinité.

4. Voir *Index*, s.v. ; *patère*. Et pour exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XII, fig. 3 (Haïdra).

5. Cf. E. SIMON, *Opfernde Götter*, Berlin, 1953.

6. *Infra*, p. 440.

7. Voir *Sat. Afr. Mon.*, *Index*, s.v. *harpè*. Presque toujours le dieu tient lui-même son attribut préféré.

8. Ce qui arrive surtout quand le dieu est figuré en buste : pour exemple *Sat. Afr. Mon.*, II, pls. XXIII, fig. 4 et XXIV, fig. 1, 2, 4 (Lambèse) ; XXV, fig. 3 (Lambafundi).

9. A Aïn-Tounga où elle occupe la position centrale, flanquée de rosaces ou de fleurs de lotus (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 139 et s., nº 39, 45, 210, 222) ; au Dj. Djelloud où elle figure entre deux astres (*ibid.*, p. 31, nº 16) ; à Lambèse (*ibid.*, II, 72, 73), à Timgad (*ibid.*, II, 42, 75). Parfois deux harpè encadrent un autre symbole, tel que la pomme de pin (voir *ibid.*, *Index*, s.v. pomme de pin). Dans quelques cas, assez rares (à Djebba, par ex. : *ibid.*, I, p. 205 et s., nos 1, 2) elle est représentée dans le registre inférieur, avec les offrandes.

Cyprien[1], Arnobe[2], saint Augustin[3] ne voient dans la faucille que l'insigne du *custos ruris*, protecteur des champs et des moissons. Et c'est à cette explication que s'en sont tenus jusqu'ici tous les commentateurs, depuis J. Toutain[4].

La réalité me paraît moins simple.

ses formes diverses.

Remarquons d'abord que la harpè, représentée sur les stèles à Saturne n'a pas toujours la même forme. Avec sa lame munie d'une sorte de cran — le hamus — elle est à proprement parler l'*ensis hamatus* classique que les imagiers mettent dans la main de Kronos-Saturne, pour rappeler, pense-t-on généralement, la mutilation qu'il fit subir à son père Ouranos ; et c'est sans doute pour cela aussi qu'on la fait figurer quelquefois parmi les instruments ou les offrandes des sacrifices[5]. Très souvent elle ressemble davantage à une serpe, c'est-à-dire à un couteau recourbé, qui correspond exactement à la *falx arboraria* ou *vinitoria*, qui sert à tailler les arbres et en particulier la vigne[6]. Virgile, traitant des travaux viticoles, décrit le vigneron muni de « la faucille recourbée de Saturne » pour s'attaquer à la vigne, la déchausser, la façonner et la tailler[7]. Plus largement ouverte enfin, elle rappelle plutôt dans ce cas la faucille des moissonneurs, la *falx messoria*, dont plusieurs exemplaires, de types divers d'ailleurs, ont été retrouvés dans les fouilles de Kherbet-Agoub (Périgotville), un centre rural important de Maurétanie[8]. Peut-être ne faut-il pas attacher trop de valeur à ces différences, puisque, de toute façon et quelle que soit sa forme, la harpè est considérée comme l'attribut de Saturne.

Apport romain

Mérite plutôt de retenir l'attention le fait qu'elle ne figure jamais dans la main de Ba'al-Ḥammon ni sur les stèles puniques parmi les instruments du culte ou les outils agricoles[9]. Et pas davantage sur les stèles « numides » de l'époque de l'indépendance. C'est donc un apport du Saturne italique.

Bien que, comme outil de paysan, on la rencontre déjà dans les palafittes

1. *Quod idola dii non sint*, 2 : *Et rusticitatis hic* (*Saturnus*) *cultor fuit : inde falcem ferens senex pingitur.*

2. *Adv. Nation.*, VI, 12 : *Fingitur Saturnus cum obunca falce custos ruris, ut aliquis ramorum luxuriantium tonsor.*

3. *De cons. Evangel.*, I, 34 : *Nonne ipse* (*Saturnus*) *Italis ostendit agriculturam, quod falce demonstrat* ?

4. *De Sat. dei cultu...*, p. 42 ; G. PICARD, *Rel. Afr. ant.*, p. 118-119 retient aussi cette seule explication, après avoir rappelé, il est vrai, la mutilation d'Ouranos.

5. Voir S. REINACH, *Dict. Ant.*, s.v. *Falx*, p. 968-971. Considérée comme instrument de sacrifice : voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 137, nº 33 ; 172, nº 174 ; 180, nº 203 (Aïn-Tounga) ; p. 205 et s., nº 1, 2 (Djebba) — La harpè, couteau de sacrifice, figure d'ailleurs sur des monuments d'autres cultes, par exemple sur des autels tauroboliques (à Lyon : E. ESPÉRANDIEU, *Rec. gén. bas-reliefs de Gaule romaine*, t. III, 1737, 1738, 1740 ; *C.I.L.*, XIII, 1754) ; sur un bas-relief de Carthagène : E. ALBERTINI, *Sculptures antiques du conventus Tarraconensis*, Ann. Inst. Et. Catal., 1912.

6. Sur la serpette du vigneron, voir R. BILLIARD, *L'agriculture dans l'Antiquité, d'après les Géorgiques de Virgile*, 1928, p. 349 ; A. LAGRANGE, « La serpe à tailler la vigne en Bourgogne », *Arts et trad. popul.*, I, 1953, p. 15-32 ; E. DE SAINT-DENIS, « Falx vinitoria », Archéologie et philologie, *R.A.*, XLI, 1953, p. 163-176 ; H. ROLLAND, « A propos de la « falx vinitoria », *R.A.*, XLIII, 1954, p. 82-83 ; P. PARRUZOT, *R.A.E.*, V, 2, 1954, p. 146-152.

7. *Géorg.*, II, 406 : *rusticus curvo Saturni dente relictam persequitur vitem attondens.*

8. Cf. *Bull. Soc. Hist. Géogr. Sétif*, II, 1941, p. 67-68, fig. 8 et 10. Voir une importante étude de L. SCHMIDT, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitmythos. Studien zu den Ernteschmittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volkesbrauch* (Veröffentlichungen des öesterr. Museum für Volkskunde, I, Wien, 1952. On trouvera toutes les variétés de « harpè » alignées à la rangée supérieure de l'étalage d'un marchand coutelier, sur un relief d'autel du Musée du Vatican : W. AMELUNG, *Die Skulpturen d. Vat. Mus.*, I, p. 277, Taf. XXX, n. 147 ; W. ALTMANN, *Röm. Grabaltäre*, p. 73, fig. 139 et 139 a.

9. M. HOURS-MIÉDAN, « Les représ. fig. sur les stèles puniques de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, ne la mentionne ni parmi le matériel de sacrifice (p. 57), ni parmi les outils agricoles (p. 66).

de l'âge de la pierre[1] et de l'âge du bronze[2], puis en usage chez tous les peuples agriculteurs du bassin méditerranéen, chez les Thraces et les Illyriens, comme chez les Sicules — « le peuple de la faucille » si l'on en croit l'étymologie varronienne[3] — il n'est pas douteux que les représentations figurées du Saturne à la

Héritage grec

harpè sont un héritage de la Grèce. Or qu'évoque la harpè pour un Grec ? Deux souvenirs. Elle est d'une part l'arme dont se servit Kronos pour mutiler Ouranos. D'autre part l'arme de Persée décapitant Méduse. Deux souvenirs mythiques qui, d'après les études les plus récentes[4], semblent l'un et l'autre d'origine

d'origine orientale.

orientale. Pour le premier, qui nous intéresse ici plus directement[5], les recherches des orientalistes ont en effet démontré que la Théogonie d'Hésiode était calquée sur des antécédents orientaux, phéniciens et surtout hittites. L'histoire de Kronos et d'Ouranos était parfaitement connue en Syrie du Nord avant la fin de l'âge du bronze ; et l'épopée de Kumarbi trouvée à Boghazköy apparaît maintenant comme la source des traditions hésiodiques relatives à la castration d'Ouranos. Quand Hésiode parle de μέγα δρέπανον[6] et, un peu plus loin[7], de ἄρπη, il s'agit donc d'une arme essentiellement orientale, et de fait connue dans tout le Proche-Orient aussi bien dans les textes de Ras-Shamra[8], que sur les monuments de Mésopotamie et d'Asie Mineure[9].

1. MUCH, *Heimat der Indogermanen*, 2e éd., p. 13.
2. MUNRO, *Stations lacustres*, p. 258. Selon les préhistoriens (DÉCHELETTE, *Manuel*, II, p. 17, à qui sont empruntées les deux dernières références), la faucille aurait été inventée par les Thraces et perfectionnée par les Ligures.
3. Varron, *De l.l.*, V. 137, fait venir *Siculi* du latin *sica*, en campanien *secula* = faucille.
4. Selon R. DUSSAUD, « Les antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode », *Ann. Inst. Phil. Hist. or. et sl., Mél. H. Grégoire*, IX, 1949, celle-ci dépendrait en grande partie des mythes phéniciens. Plus précis sont les points de contact reconnus entre les mythologies grecque et hourrite (celle-ci ayant influencé les Hittites) par R. D. BARNETT, « The Epic of Kumarbi and the « Theogony » of Hesiod », *J.H.S.*, 1945 ; et J. DUNBABIN, *The Greeks and their Eastern Neighbours*, « Studies in the relations between Greece and the countries of the Near East in the Eight and Seventh centuries B.C. » (Sc. for the Promotion of Hell. Stud., suppl. Pap. n° 8) Londres, 1957, 91 p.
5. Encore que pour le second, R. D. BARNETT, « Some contacts between greeek and oriental religions », dans *Eléments orientaux dans la rel. gr. anc.*, coll. Strasbourg, 1958, p. 143-153, retrouve un autre point de contact entre les mythologies grecque et hourrite : l'ennemi de Persée est en effet Akrisios qui d'après Hesychius, désigne le Kronos phrygien. Dans *Ancient oriental influences on archaic Greece. The Aegean and the Near East* (Essays presented to H. Goldman, 1956), R. D. Barnett a essayé de montrer que Kronos-Akrisios était une forme du monstrueux Agdistis. On peut rappeler ici que Persée, étant regardé comme l'ancêtre, le héros éponyme des Perses, en vertu d'un rapprochement étymologique, qui remonte à Hérodote et se trouve encore chez Malalas (Hérodote, VII, 150 ; Malalas, II, p. 450 = 38, 20 éd. DINDORF), est figuré avec la harpè ou remplacé par elle sur des monnaies du Pont de l'époque de Mithridate (WADDINGTON, BABELON, REINACH, *Recueil monn. Asie Mineure*, 2e éd., p. 12, n° 6 ; 64, n° 17 ; 70, n° 35 ; 107, n° 1 ; 117, n° 2 ; 418, n° 5 a). Pour la même raison, la harpè est le symbole du « Perse » dans la hiérarchie mithriaque (cf. un mithraeum d'Ostie : F. CUMONT, *C.R.A.I.*, 1945, p. 417 ; M. Fl. SQUARCIAPINO, *I culti orientali di Ostia*.).
6. *Théogonie*, 162 et 175, 180. Sur la harpè de Kronos, voir M. P. NILSSON, « The sickle of Kronos », *Ann. of the Brit. Sch. at Athens*, 46, 1951, p. 122-124 qui doute que la harpè de Kronos soit une faucille et y verrait plutôt une arme ; cf. aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *Class. Philol.*, 46, 1951, p. 84-86.
7. *Ibid.*, 179. La harpè se trouve ici liée très directement à l'histoire de la naissance d'Aphrodite, sortie de l'écume marine après la chute des organes sexuels d'Ouranos tranchés par la faucille de Kronos. De là viendrait, selon Ch. PICARD, *R.A.*, 1959, I, p. 97-98 la présence d'une série de faucilles en bronze ornant une frise découverte à Salamis de Chypre dans un temple du XIIe siècle av. J.-C. par Cl. F.-A. SCHAEFFER, *C.R.A.I.*, 1958, p. 288-289 ; pour Ch. Picard, il s'agirait donc d'un sanctuaire d'Aphrodite.
8. C'est avec une harpè que Anat venge la mort de Ba'al ; elle coupe en deux Mot, le dieu de la Mort et de l'Eté : cf. Ch. VIROLLEAUD, *Légendes de Babylone et de Canaan*, Paris, 1949, p. 99.
9. En Asie Mineure, on peut la voir par exemple sur la tombe d'un soldat de Konya : BOSSERT, *Altanatolien*, Tübingen, 1942, fig. 1121. Notons qu'elle est aussi portée par un des dieux de la procession de Yasili-Kaïa : WEBER, *Hethitische Kunst*, pl. 32 ; GARSTANG, *Land of the Hittites*, pl. LXIX. — Pour la Mésopotamie, voir n. suivantes.

Sa signification

Nous voici donc amenés à nous demander ce que signifiait la harpè pour les Orientaux. Or, il est remarquable — G. Contenau déjà l'avait souligné[1] — que, plutôt qu'une arme, elle est pour eux un insigne de commandement. Les chefs la tiennent en main sur les plus anciens bas-reliefs sumériens[2]. De même le dieu d'Amourrou sur un cylindre de la première dynastie de Babylone[3]. Et Shamash, le grand dieu solaire babylonien ne la dédaigne pas[4]. A Byblos, les rois la portent si couramment[5] qu'elle passe pour l'insigne royal par excellence. Le Ba'al d'Orthosie, bourgade phénicienne de la côte au Nord de Tripolis, l'a pour attribut jusqu'en pleine époque romaine[6]. Et le souvenir de la harpè, « symbole de royauté », dotée de ce fait d'un pouvoir prophylactique, survit très tard jusque dans la légende de saint Zacharias, prophète et martyr[7].

Si l'on se rappelle que par son crime, Kronos a acquis la souveraineté universelle[8] et que le récit hésiodique en fait surtout le βασιλεύς, le roi de l'âge d'or, on s'étonne que, la harpè-arme ayant été l'instrument de sa royauté, la quasi-totalité des commentateurs n'aient retenu que le premier aspect de sa « puissance » et négligé sa « vertu » royale. C'est par la harpè que Kronos est devenu « roi ». Quand il brandit cet emblème, ce n'est évidemment pas comme arme de son crime, mais bien plutôt, à l'orientale, comme « attribut » de sa royauté.

Certes pour les Romains, peuple de paysans, Saturne est surtout — on le verra — le dieu qui a enseigné l'agriculture à leurs ancêtres. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour que la *falx* du *Saturnus* italique, dont les auteurs latins rappellent avec tant de complaisance le règne du temps de l'âge d'or et la royauté latiale, ait perdu sa signification royale pour ne garder que celle d'outil agricole. Même si le Saturne italique à la serpe est à l'origine un dieu essentiellement agricole, sa personnalité s'est singulièrement enrichie par la légende grecque de Kronos. Du même coup, le pouvoir universel et royal de la harpè n'a pu manquer de majorer la « puissance » toute matérielle de la *falx*.

1. *Man. Arch. Or.*, II, p. 863.
2. G. CONTENAU, *ouv. cit.*, p. 863, fig. 612.
3. *Ibid.*, p. 845, fig. 599.
4. R. EISLER, *The Royal Art of Astrology*, London, 1946, p. 174 et s. Ishtar, montée sur un lion, porte aussi la harpè (sur des cylindres : DELAPORTE, *Cat. des cyl. or.*, I, D 47, 48, pl. 51 ; II, A 370-372 — sur une peinture murale du Palais de Mari, début du IIe millre av. J.-C. : A. PARROT, *Miss. arch. Mari, II : Le Palais. Peintures murales*, 1958, p. 55, fig. 47 ; pl. XIV, 1).
5. Sur un fourreau de poignard en or, trouvé par M. DUSSAUD dans un temple de l'acropole de Byblos (R. DUSSAUD, *L'Art phénicien du IIe millre*, p. 38, fig. 5) ; dans des tombes royales (*ibid.*, p. 35, fig. 5 et p. 39) ; sur un ivoire figurant le triomphe du roi de Megiddo (*ibid.*, p. 89, fig. 49). Sur la harpè asiatique et sumérienne, cf. E. POTTIER, *Syria*, III, p. 298 ; cf. *Syria*, XV, 1934, p. 220 ; P. MONTET, *Byblos et l'Egypte*, n° 652-654. Sur sa pénétration en Egypte par l'intermédiaire des Hyksos : *Syria*, VI, 1925, p. 281.
6. Le dieu, sous forme d'idole engainée, coiffée du calathos, flanquée à la mode phénicienne de deux animaux, et tenant dans la main droite une grande harpè, figure sur quelques monnaies de l'époque hellénistique (BABELON, *Perses achém.*, pl. 28, n° 16 et 19 ; *Brit. Mus. Cat. Phœnicia*, pl. 16, n° 1) ; sur une monnaie de 35-34 av. J.-C. (H. SEYRIG, *Syria*, XXVII, 1950, p. 44) ; sur des tétradrachmes provinciaux de Caracalla (H. SEYRIG, *Syria*, XIII, 1932, p. 364 et s.) — Malakbel tient aussi la harpè à la main sur des tessères de Palmyre : INGHOLT, SEYRIG, STARCKY, *Rec. tessères de Palmyre*, n° 155, 274, 278.
7. A. A. BARB, « St. Zacharias the prophet and Martyr. A study in charms and incantations », *Journ. of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XI, 1948, p. 35-67.
8. Puisque, après sa mort, l'héritage du monde fut partagé en trois lots : Zeus reçut la souveraineté du Ciel, Hadès celle du monde d'en-bas, Poseidon, celle de l'Océan. Sur le titre de βασιλεύς porté par Kronos, cf. Hésiode, *Théogonie*, 461, 471, 476, 486 ; dans la légende d'Olympie, Paus, V, 7, 6 ; Platon, *Pol.*, 269 a ; *Orph.*, frg. 243, 4 ; Pindare, *Ol.*, 2, 70, § 32.

Cette double signification de l'attribut de Saturne explique à la fois le *falcem insigne messis* de Macrobe parlant du très ancien dieu italique[1], la coutume du « roi des Saturnales », le *saturnalicius princeps* chargé de conduire le grand carnaval annuel[2], et surtout la présence de deux sortes de harpè sur les stèles africaines : l'une évoquant la fonction agraire du dieu, l'autre son universelle souveraineté. Ce n'est sans doute pas le hasard qui a placé une « serpe » dans la main du Saturne de la stèle Boglio, protecteur des moissons[3], mais une véritable « harpè » au sommet de la stèle de Timgad pour remplacer le dieu, créateur et maître du monde, et à ce titre *genitor* de l'enfant d'un ménage désespéré[4].

L'arbre de vie.

A cette « puissance créatrice » de Saturne se rattache un autre attribut du dieu : l'arbre de vie, présenté le plus souvent sous la forme d'un palmier, entouré d'animaux qui forment avec lui un groupe antithétique.

Sa position.

Sur un certain nombre de stèles découvertes, pour la plupart, dans des sites de Tunisie centrale ou méridionale et du Sud-Est algérien[5], on peut voir en effet un palmier, qui occupe une des trois places suivantes : soit dans le registre inférieur, au milieu d'offrandes et de victimes préparées pour le sacrifice[6] ; soit dans le compartiment central, à côté du dédicant, c'est le cas le moins fréquent et le plus discutable[7] ; soit surtout, c'est le cas le plus courant, dans le tympan du fronton, où tantôt deux palmiers encadrent Saturne en composant une sorte de niche végétale[8] et tantôt un seul arbre occupe le centre, flanqué d'oiseaux ou de chèvres[9] en formation symétrique.

On peut laisser de côté la seconde série ci-dessus mentionnée ; d'abord parce que, la plupart du temps, il s'agit de représentations très stylisées, où l'on peut parfois hésiter à reconnaître un palmier avec certitude, à moins que, dans certains cas[10], l'arbre n'accompagne la palme qui se dresse de part et d'autre du dédicant. D'autre part, parce qu'il s'agit alors d'un objet de valeur à la fois symbolique et décorative, qui prend place dans les cérémonies cultuelles et qui sera étudié avec elles. Une seule fois, à Hr-Rohban[11], on peut voir avec netteté deux

1. Macrobe, *Sat.*, I, 7.
2. Voir *infra*, p. 464.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227, nº 9, et pl. IX, fig. 4.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad, 42 et pl. XXVIII, fig. 5.
5. Voir *index*, s.v. *palmier*. Hormis deux ex-voto de Sousse et d'Oued-Laya, tous les autres appartiennent à ces régions de l'intérieur.
6. A Hr-Mest (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 223, nº 3 ; pl. VI, 4) ; Hr-es-Srira (*ibid.*, p. 312, nº 6 ; pl. X, 2 ; p. 315, nº 19 ? (fragment) ; p. 317, nº 29).
7. A Sousse (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 257, nº 10) ; Hr-Rohban (*ibid.*, p. 342, nº 19) ; Hr-Filali (*ibid.*, p. 360, nº 60) ; Khamissa (*ibid.*, p. 383, nº 113) ; Bou-Merzoug (*ibid.*, II, Bou-Merzoug 3). On peut se demander si, dans ces cas, le palmier n'est pas là à la place des palmes ; sur celles-ci, cf. *infra*, p. 395.
8. A Khenchela (*Sat. Afr. Mon.*, II, nº 8 et pl. XXIX, 5 ; nºs 11, 15) et à Ksar-el-Haïmeur (*ibid.*, II, nº 1 ; pl. XXIX, 1).
9. Colombes : à Ksar-Toual-Zammeul (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 236-238, nº 6 à 10) ; Hr-Rohban (*ibid.*, p. 343, nº 25) ; Ksiba (*ibid.*, p. 429-430, nºs 25-26 et pl. XVI, 8) — chèvres : à Khenchela (*ibid.*, II, nº 4 et pl. XXIX, 4 ; nº 8, 11, 15) ; à Ksar-el-Haïmeur (*ibid.*, II, nº 1). Voir en outre à Hr-Rohban un palmier flanqué de deux rosaces (*ibid.*, I, p. 341, nº 15) ; à Ksiba, un palmier qu'encadrent d'une part un croissant et une fleur de lotus, d'autre part un losange oculé (*ibid.*, p. 429, nº 24).
10. Par exemple à Bou-Merzoug (*Sat. Afr. Mon.*, II, nº 3).
11. *Sat, Afr. Mon.*, I, p. 342, nº 19 : allusion à l'abondance matérielle attendue dès ici-bas du dieu de la fécondité et de la fertilité et à l'abondance de bonheur garantie à l'initié dans l'au-delà ? Ou bien comme la palme, symbole de victoire ?

palmiers chargés de régimes de dattes, qui encadrent un jeune homme portant l'insigne de l'initiation. Peut-être ici a-t-on voulu — mais ce n'est pas du tout sûr — préciser la valeur symbolique de l'encadrement végétal habituel. De toute façon ce symbolisme ne se comprend que par référence à la signification profonde du palmier, tel qu'il est représenté au sommet ou au bas des stèles.

Au bas des stèles, dans le registre habituellement réservé aux offrandes et aux victimes sacrificielles, le palmier, porteur de fruits, se trouve flanqué de deux béliers, simplement affrontés ou occupés à brouter son feuillage. C'est le même thème iconographique qu'on retrouve dans la partie supérieure de certains ex-voto, avec la seule différence que les béliers sont remplacés par des chèvres ou par des oiseaux, qui picorent les régimes de dattes. Il est remarquable que ce groupe, centré sur le palmier, non seulement accompagne volontiers le dieu dans le fronton des stèles, mais même qu'il se substitue à lui : preuve, semble-t-il, qu'il détient une « puissance » essentielle de la divinité.

Sa signification.

Sa signification est bien connue depuis les travaux de N. Perrot[1] et de A. Danthine[2] sur l'arbre sacré dans l'iconographie et les religions du Proche-Orient. Symbole de fertilité et de fécondité, le palmier qui pousse en abondance en Mésopotamie du Sud, et dont le fruit constitue l'aliment vital de la population, l'est devenu très tôt. Non seulement il apparaît qu'à Sumer les très anciens esprits de la végétation ont été des divinités-arbres — c'est le cas de Ningizzida, le dieu de Gudéa, à Lagash[3] —, mais chaque fois qu'on peut les identifier par d'autres moyens, on constate que les divinités qui sont directement associées au palmier ou qui sont mises en rapport avec lui sont en Asie occidentale ancienne des divinités de la fertilité. Il est un emblème de richesse[4]. Et c'est à ce titre qu'il figure sur les stèles africaines d'époque punique[5].

On conçoit dès lors que, le palmier, comme tout arbre, olympien par ses branches, chthonien par ses racines, participant ainsi, selon une remarque de M. Ch. Picard[6] d'une double nature, mais plus souvent que tous les autres représenté dès le IIIe millénaire[7], couvert de fruits abondants, ou au milieu d'épis, ait été très vite considéré comme l'arbre sacré par excellence. Dès le IIe millénaire,

1. *Les représentations de l'arbre sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, Paris, 1937, qui examine tous les arbres sacrés de l'Asie occidentale, et donc complète le livre de Mlle H. Danthine.
2. *Le palmier dattier « et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937 (paru en 1938).
3. Le « Seigneur du bois de vie ». Cf. E. D. Van Buren, « The God Ningizzida », *Iraq*, I, 1934, p. 60-89 et H. Frankfort, *ibid.*, I, 1934, p. 8-17).
4. La déesse-terre, déesse de la végétation et de la fécondité, est souvent mise en relation avec le palmier ; outre H. Danthine et N. Perrot, voir M. von Oppenheim, « Die Embleme der subaräischen Hauptgottheiten auf der Buntkeramik des Tell Halafs und das Alter *der* Tell Halaf Steinbilder », *Mél. R. Dussaud*, II, p. 609-623 : sur la déesse Hepet à Tell-Halaf (IIIe millre av. J.-C.).
5. Où il occupe rarement le sommet des stèles, plus généralement le centre, seul, ou accompagné du « signe de Tanit », de fleurs de lotus, de colonnes ou de caducées : cf. M. Hours-Miédan, « Les représentations figurées... », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 45 et pl. XIX.
6. *R.H.R.*, CL, 1956, p. 14, note.
7. Par exemple sur un vase en albâtre d'Uruk, qui présente au registre inférieur des palmiers et des épis : E. Heinrich, *Kleinfunde aus den archaischen Tempelschichten in Uruk*, Berlin, 1936, Taf. 3 ; selon E. D. van Buren, « Symbols of the Gods in Mesopotamian art », *Analecta orientalia*, 23, Rome, 1945, p. 13, le palmier serait là le symbole d'Innana. Cf. aussi à Kafajeh, d'où proviennent des statuettes, non identifiées, tenant un rameau ou un régime de dattes : H. Frankfort, *Sculpture of the third millenium B.C. from Tell Asmar and Khafajeh*, Chicago, 1939, pl. 67, A, F, H ; 81 ; 93 C ; et p. 46. Ou encore sur des intailles du IIIe millénaire : N. Perrot, *op.l.*, p. 51.

des animaux l'entourent et le vénèrent : sur une coupe en or de Ras-Shamra, qui date de la seconde moitié du IIe millénaire [1], puis sur de nombreux monuments, des bouquetins ou des chèvres, qui se rattachent à la déesse Ashérat, des taureaux qui se rapportent plutôt au dieu mâle Ba'al, encadrent l'arbre sacré dans une scène d'adoration. Ainsi naît à très haute époque un thème iconographique, appelé à une extraordinaire fortune : le groupe antithétique d'animaux affrontés devant l'arbre sacré. Parti de Chaldée, il se répand dans tout le Proche-Orient, dans l'art hittite, en Crète [2]. Et on le retrouve même dans l'art chrétien, byzantin et roman [3].

Mais en même temps qu'avec le culte de l'arbre sacré prend naissance cette composition symétrique, se forge pour les animaux qui y prennent part, une attitude différente de l'attitude ordinaire et définissant une idée plus précise. Tandis que volontiers on représente les feuilles de l'arbre ou les régimes de fruits démesurément agrandis et retombant, les animaux qui l'accostent se dressent contre son tronc, mordillent son écorce, broutent son feuillage ou ses fruits [4]. Dès lors, l'arbre (en général le palmier) n'est plus seulement l'arbre sacré que vénère son entourage, il est l'arbre de vie que touchent et auquel se nourrissent les animaux pour en recevoir la substance. Il leur communique son principe vital. Ou plus exactement c'est la puissance divine, incorporée à lui, qui transmet aux animaux, représentants du troupeau, la vie qu'elle tire d'elle-même, et avec elle lui infuse son esprit divin, lui assure sa protection.

1. Cf. Cl.F.A. Schaeffer, *Ugaritica*, II, p. 23 et s.
2. Sur le groupement antithétique : « répétition en sens inverse d'un même motif zoomorphique de façon à le présenter avec symétrie en affrontement direct ou indirect », cf. L. Heuzey, *Les origines orientales de l'art*, p. 40. Voir bibliographie, *supra*, p. 32, n. 7. Parmi les peintures du Palais de Mari, on peut voir deux bouquetins affrontés, dressés sur leur arrière-train, une patte posée sur une montagne, d'où surgit une plante (début du IIe millén. av. J.-C.) : A. Parrot, *Miss. arch. de Mari, II. Le Palais. Peintures murales*, 1958, p. 27 et s., pl. C, 3 et fig. 23. Dans l'art hittite, voir par exemple les plaques à reliefs de la poterne de la citadelle de Zendjirli : E. Pottier, « L'art hittite », *Syria*, II, 1921, p. 31, fig. 73 et p. 36. Sur une gemme minoenne, on peut voir deux taureaux affrontés et, derrière eux, des palmiers-dattiers (A. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, IV, 2, p. 609, fig. 597 m). Selon Ch. P(icard), *R.A.*, XLV, 1955, p. 76, fig. 10, la présence des arbres derrière les animaux répond au besoin de l'art primitif crétois de « meubler et étoffer l'espace vide » ; sans doute, mais le choix des arbres, associés aux taureaux ne reflète-t-il pas une intention ? Parfois ce sont des griffons qui s'affrontent devant un palmier ou une palmette, par exemple sur un cylindre mycénisant du XIVe siècle av. J.-C., œuvre d'un graveur égéen exécutée en Orient (H. Seyrig, « Antiquités syriennes 60 : Quelques cylindres orientaux », *Syria*, XXXII, 1955, p. 29-34 ; pl. III, fig. 1 et 4), ou sur un relief hittite de Tell Ahmer (*Syria*, X, 1929, pl. XXXV, 4 et p. 203).
3. Cf. Z. Mayani, *L'arbre sacré et le rite de l'alliance chez les Anciens Sémites*, Paris, 1935 et A. Grabar, *Cah. Arch.*, VIII, 1956, p. 88 et s., qui montre comment le palmier-arbre sacré est passé sur les monuments chrétiens pour évoquer le Paradis, la Jérusalem céleste étant, selon l'*Apocalypse*, un jardin de plantes magnifiques.
4. Cf. N. Perrot et H. Danthine, avec le compte-rendu de A. Parrot, *Syria*, XX, 1939, p. 77 où à propos des animaux, dévorant la frondaison de l'arbre sacré, il suggère que « la divinité (qu'incorpore l'arbre), protectrice des troupeaux, leur communique une vie qu'elle tire de sa propre substance ». Récemment A. Moortgat, *Tammuz, der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin, 1949, a repris la question de l'arbre de vie, qu'il veut rattacher au culte de Tammuz. L'arbre de vie, comme l'arbre sacré, accosté de bouquetins, de chèvres ou de taureaux, se rattache surtout en fait aux déesses de la fécondité (*potnia thérôn*, Astartés, déesses nues, etc.) : voir *infra*, n. 3, p. 149.
Le thème de l'arbre de vie mangé par des animaux est fréquent en Palestine, particulièrement à Gézer ; aussi sur des tessons de Megiddo du 2e âge du bronze : Schumacher, *Tell Mutesellim*, fig. 54 ; cf. *Syria*, V, 1924, pl. XXIV, 1. Il remonte peut-être à la fin du IIIe millénaire, en tout cas au IIe millénaire ; cf. une stèle de Suse : G. Jéquier, *Mém. Délég. en Perse*, VII, 1905, p. 25 et pl. III ; et G. Contenau, *Man. d'Arch. Or.*, II, p. 691-692 observe que l'arbre sacré, accosté par des taureaux ou des capridés qui s'en servent parfois comme d'une nourriture, est un thème favori de la glyptique de Suse.

Telle est bien l'idée qui accompagne le motif iconographique de sa terre d'origine jusqu'en Afrique, sur les stèles d'époque romaine, qui se retrouve sur les monuments chrétiens byzantins et romans [1] et qui se survit jusqu'à nos jours dans les tatouages des indigènes [2]. Qu'il s'agisse de colombes picorant des fruits, de chèvres ou de moutons broutant son feuillage, c'est en « arbre de vie » que se comporte le palmier sur les stèles vouées à Saturne. Figuré à côté du dieu, au-dessus de lui, ou à sa place, c'est toujours son principe vital, sa qualité de maître de la vie, son caractère de *genitor* qu'il exprime.

Il reste un petit problème à résoudre : pourquoi les chèvres occupent-elles une place privilégiée dans les groupes antithétiques des stèles africaines, au même titre que les colombes ? Il y faut peut-être voir un souvenir des rapports qui, dès le Proche-Orient [3], unissaient colombes et chèvres à la déesse Asherat, ancêtre de Tanit-Caelestis et, du même coup, un souci d'associer étroitement au dieu sa parèdre. Il est d'ailleurs notable que dans un certain nombre de cas, le palmier qui les sépare est un palmier-femelle couvert de fruits [4]. N'oublions pas que dans

1. L'arbre de vie est en même temps pour les Juifs et pour les chrétiens l'arbre de science, selon le texte biblique (*Gen.*, II, 9 ; III, 3-7, 11-13, 17, 22 ; *Prov.* III, 18 ; IX, 30 ; XV, 4). A ce titre, il figure sur une fresque de la synagogue de Doura-Europos (C. H. Kraeling, *The excavations at D-E*, Final Report, VIII, part I, The synagogue, 1956, qui y voit l'arbre de vie, lié ici aux espérances eschatologiques, d'après l'*Apocalyse* de saint Jean ; J. Daniélou, *Rech. Sc. Rel.*, XLV, 1957, p. 579 reconnaît plutôt une vigne) ; voir en outre Goodenough, *Jewish symbols...*, VII, p. 87 et s. Griffons et lions affrontés autour de l'arbre de vie ont eu dans l'art byzantin un grand succès : cf. par exemple O. von Falke, « Kupferzellen Schmelz in Orient und in Byzanz », *Monatshefte für Kunstwissenschaft*, 1909, p. 239 et J. Ebersolt, « L'aiguière de Saint-Maurice en Valais », *Syria*, IX, 1928, p. 32-39 (œuvre byzantine du XIIe s.). Pour d'autres exemples dans l'art chrétien : sur le peigne d'ivoire de Saint-Loup à Sens (VIIe s.) (Chartraire, *Trésor de la Cathédrale de Sens*, p. 51) ; sur une plaque de chancel de la cathédrale de Torcello (VIe) ; sur de nombreuses étoffes (I. Errera, *Catal. d'étoffes anciennes*, 3e éd., 1927, p. 28, no 7). Dans l'art roman, voir exemples dans A. Grabar, *Mém. voyage Soc. Ant. fr. en Rhénanie*, 1951, Paris, 1953, p. 227-254.
Le modèle oriental a inspiré diverses compositions antithétiques, celle par exemple des animaux — agneaux, paons, colombes — affrontés autour de la Croix, sur des mosaïques chrétiennes ; sur des lampes, colombes affrontées autour d'une grappe (cf. E. Marec, « Les lampes antiques d'Hippone », *Actes 79e Congr. Nat. Soc. Sav., Alger*, 1954, p. 101) ; comme le modèle oriental du πότνιος θηρῶν a inspiré le groupe antithétique de Daniel et des lions (cf. W. Deonna, « Daniel, le « maître des fauves », à propos d'une lampe chrétienne du Musée de Genève », *Artibus Asiae*, XII, 4, 1949, p. 349 et s.).
2. Cf. E.-G. Gobert, « Note sur les tatouages indigènes de la région de Gafsa », *R.T.* no 85, 1911, p. 34 : les animaux affrontés autour d'un arbre sont souvent des gazelles. Sur le palmier-dattier, arbre béni, voir L. Gognalous, « Le palmier-dattier (légende, histoire, croyance chez les musulmans de l'Afrique du Nord) », *R. Afr.*, LVI, 1912, p. 203-217. Sur la confiance dans l'arbre-marabout, cf. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique ancienne*, 1908, p. 438 et E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane, passim.* L'arbre sacré, comme la grotte, est un réceptacle des djnoun : cf. H. Basset, *Le culte des grottes au Maroc*, p. 87 et s. et 95.
3. Sur le colombe et la grande déesse orientale, voir *infra*, p. 353. Mais bouquetins et chèvres jouent aussi un rôle important dans la mythologie orientale, à Ugarit notamment, où ils sont associés non seulement à l'arbre sacré, mais aussi aux déesses de la fécondité : voir par exemple des cylindres, un pendentif en or provenant de Ras-Shamra (Cl. F. A. Schaeffer, *Syria*, XIII, 1932, pl. IX ; *Ugaritica*, II, p. 36, fig. 10) ou un ivoire de Minet-el-Beïda (Id., *Ugaritica*, I, pl. I, frontispice). Sur les liens qui unissent les bouquetins et chèvres à Ashérat, cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, p. 45-46 qui allègue un ivoire représentant une déesse-mère tenant des épis et accostée de deux bouquetins (fig. 21 et *Syria*, 1929, p. 292, pl. LVI). La chèvre et le bouc jouent aussi un rôle important dans les cultes primitifs de Crète : cf. A. Evans, « Mycenean tree and pillar-cult », *J.H.S.*, 1901, p. 83.
4. Ce qui a pu inciter J. Toutain (*B.A.C.*, 1919, p. 105) à reconnaître « sous la forme de l'arbre, la déesse de la nature qui donne et entretient la vie ». Il serait singulier — et il n'y en a pas d'exemple en Afrique à ma connaissance — que du couple divin l'un soit figuré et l'autre représenté par un symbole. D'autre part, il n'y a pas de preuve que Caelestis — ou Ops — qui règne à la fois sur le Ciel, spécialement sur la lune, d'où elle envoie la pluie, et sur la terre féconde qui par ses produits assure la vie des hommes et des animaux, ait jamais été représentée en Afrique sous l'aspect de l'arbre. Le palmier-dattier ne se rencontre d'ailleurs pas dans la région de Khenchela, trop septentrionale. Le motif est bien emprunté à l'Orient et se rapporte à Saturne.

la Carthage punique Tanit était le reflet de Ba'al (Pene-Ba'al); elle lui devait d'exister. Mais le succès du groupe chèvres-palmier a pu être facilité, par delà l'intention religieuse, par l'habitude de voir dans les campagnes d'Afrique des chèvres, debout sur leurs pattes de derrière, mordillant l'écorce et les feuilles des arbres, pour le plus grand dommage de ceux-ci. Ce spectacle campagnard, que tout le monde a eu sous les yeux aussi couramment que saint Augustin[1], n'a peut-être pas été étranger à la faveur d'un motif, par ailleurs chargé de signification religieuse.

Remarquons, en outre, que le motif du palmier est typiquement oriental. Rare en Grèce et pauvre en fruits, le palmier occupe peu de place dans l'art grec[2]. Si l'on se rappelle que Saturne *genitor* est à cet égard l'héritier direct de El phénicien, dont l'attribut est le taureau, de même que Tanit-Caelestis est avant tout Mère, à l'instar de Elat-Asherat, on en conclura qu'en sa qualité de « puissance créatrice de vie » le Saturne africain doit tout à l'Orient sémitique, rien à la Grèce ni à Rome.

Enfin il est significatif que, si le palmier figure sur les stèles puniques comme symbole de fécondité, de Tanit en particulier, le groupe antithétique en est absent. Celui-ci n'apparaît que sur les ex-voto romains de type évolué, datables de la fin du IIe et du IIIe siècles[3]. Comme si, pour enrichir leur répertoire iconographique, les Africains avaient éprouvé le besoin de retourner aux sources orientales du dieu. Le problème se pose d'ailleurs sur un plan plus général. On y reviendra.

Le rayon de miel.

Il est enfin un dernier attribut que porte Saturne, c'est le rayon de miel. Plus rarement que les autres, à la vérité, puisque seuls des ex-voto de Djemila[4] et de Sillègue[5] mettent dans la main du dieu un objet de forme ronde, creusé d'alvéoles, dans lequel il est difficile de reconnaître autre chose qu'un rayon de miel. A quel titre occupe-t-il cette place privilégiée, en pendant à la harpè ?

Sa valeur chthonienne.

Est-ce parce qu'il est considéré comme imputrescible[6] ? ou comme sacré ?

1. *Ep.* 185, 44; *In Ps.*, 48, 9; 30, 2.

2. On manque d'une solide étude iconographique sur l'arbre dans l'art grec. Plutôt que le palmier, dont les fruits sont en Grèce moins mangeables qu'en Orient (Pausan. IX, 19, 8) ou qui souvent ne donne pas de fruits (Theophr., *Hist. plant.*, II, 2, 8; III, 3, 5), c'est le rameau de palmier qui est surtout représenté, et presque toujours comme symbole de victoire (Pausan. VIII, 48, 2-3, qui décrit le vainqueur des jeux tenant une palme dans la main droite). Il ne semble pas qu'en Grèce il ait jamais été traité comme rameau de l'arbre sacré, symbole de fécondité. Sauf peut-être entre les mains de Tychè, mais la Tychè gréco-romaine est originaire d'Orient; la palme qu'elle porte parfois doit donc être considérée comme un attribut oriental et expliquée par une « renaissance de l'influence autochtone », comme l'a fait H. F. Mussche, « Le rameau de palmier et la gerbe d'épis, attributs de la Tychè gréco-romaine », *L'Ant. Class.*, XXIV, 2, 1955, p. 431-437. On a pourtant adoré l'arbre en Grèce et créé des jardins de sanctuaires : Ch. Picard, « Dans les jardins du héros Académos », *C.R.A.I.*, 1934; mais c'est un culte primitif, et l'arbre est vite devenu un simple symbole de paradis. Il n'y a là rien de comparable, semble-t-il, avec le rôle considérable que joue l'arbre dans toutes les religions sémitiques : cf. Robertson Smith, *Lectures on the Religions of the Semites*, Londres, 1894, p. 104; W. W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, II, Leipzig, 1878, p. 184 et s.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I et II, d'après l'Index, s.v. *palmier*; et notamment Ksar-Toual-Zammeul, 6-10 (IIIe s.); Hr-es-Srira, 6, 16, 19, 29 (IIIe s., par référence au no 2, qui porte la date de 265 ap. J.-C.); Ksiba, 24-26 (IIIe s.) Khenchela, 4, 8, 11, 15 (IIIe s.) et de même Ksar-el-Haïmeur 1. La plus ancienne est peut-être Khamissa 113 (IIe-IIIe s. ?).

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, 30; pl. XXXIV, fig. 3.

5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sillègue 2, 4, 14, 20, 23; pl. XXXVI, fig. 5 et 6.

6. De là ses nombreux usages dans l'Antiquité, comme antiseptique par exemple : cf. Lucr. III, 886; Colum., *R.R.*, XII, 45; Plin., *H.N.*, XXIII, 108; Porph., *De antro nymph.*, 15 (le miel purifie et conserve).

Toujours est-il que le miel[1], avec l'abeille et tout ce qui s'y rapporte, jouait un rôle important dans le culte des divinités chthoniennes[2]. Des vases de bronze, jadis remplis de miel, avaient été déposés de part et d'autre d'un lit dans la salle souterraine récemment découverte à Paestum, sous le sol d'un enclos sacré[3]; ils en contenaient encore les traces, desséchées mais évidentes, lors de leur mise au jour. En Afrique même, à Carthage, un tombeau punique recélait un rayon de miel en terre cuite[4].

Mais pour que le rayon de miel ait été élevé au rang d'attribut de Saturne, ne faut-il pas chercher au-delà de cette signification chthonienne, qu'en commun avec lui possèdent bien d'autres symboles utilisés dans son culte ? On alléguera d'abord une légende rapportée par Macrobe[5], selon laquelle Saturne serait l'inventeur de la technique d'extraction du miel. Ce sont du moins les gens de Cyrène qui le regardent comme tel. De même qu'ils le considèrent comme l'introducteur de la culture des arbres fruitiers. Tout cela se rattache à la vieille croyance du Saturne, initiateur de l'agriculture en général.

Agraire.

Ainsi apparaît de nouveau le double aspect de Saturne, comme bienfaiteur d'ici-bas et garant de l'immortalité dans l'au-delà, qu'avait laissé entrevoir le titre de *frugifer*, partagé avec Pluton.

L'importance qu'avait le miel dans l'alimentation des Anciens, pour qui il tenait lieu de sucre[6], suffirait d'ailleurs à expliquer que les Africains, avant ou après les Puniques, tous gros consommateurs de bouillies, de plats et de pâtisseries à base de miel, aient forgé une telle légende. Leur grand dieu, créateur du monde, providence matérielle et maître de l'au-delà, ne pouvait qu'être, à leurs yeux, responsables de l'apport de ce merveilleux produit, aussi essentiel à la vie d'ici-bas qu'au salut dans l'autre monde.

Ce qui expliquerait aussi bien la présence du miel parmi les offrandes énumérées dans une inscription punique[7] que celle du rayon de miel parmi les offrandes accumulées sur la table de proposition d'après une stèle votive offerte à

1. Sur le caractère sacré du miel et le rôle de l'abeille dans la mythologie et les cultes anciens, voir Cook, « The bee en Greek Mythology », *J.H.S.*, XV, 1895, p. 1-24; F. Cumont, *Mon. Myst. Mithra*, p. 320. Dans le culte de Cybèle, les prêtresses s'appellent encore Melissai sous l'Empire (H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 182, 252); de même dans le culte d'Artémis à Ephèse (Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 183).

2. Voir, à ce sujet, E. Will, « Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Heraion de Perachora », *R.H.R.*, 1953, p. 157 et n. 2 où sont réunies de nombreuses références.

3. P. C. Sestieri, « Le petit temple souterrain de Paestum », *Rev. Française*, févr. 1955, et surtout B. Neutsch, ΤΑΣ ΝΥΜΦΑΣ ΕΜΙ ΗΙΑΡΟΝ. *Zum unterirdischen Heiligtum von Paestum* (*Abhandl. d. Hei delberg. Akad. d. Wissensch. Phil. Hist. Kl., Jahrg.* 1957, 2 Abh), Heidelberg, 1957, qui pense à un lieu de culte des Nymphes ou, au moins, à un tombeau auquel était lié le culte des Nymphes. Ces vases, au fond desquels se trouve encore du miel solidifié, sont actuellement au Musée de Paestum.

4. Au Musée Lavigerie de Carthage.

5. *Saturnales*, I, 7.

6. Sur le miel et ses usages dans l'Antiquité, voir R. Billiard, « Notes sur l'abeille et l'apiculture dans l'Antiquité », *Bull. Soc. centrale d'Apiculture et d'Insectologie de Paris*, 1900, p. 1-110, en particulier p. 77 et s. Voir aussi G. Lafaye, *Dict. Ant.* de Daremberg-Saglio-Pottier, p. 1701-1706, s.v. *mel*; et sur la place du miel dans l'alimentation : J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome dans l'Antiquité*, 1961, p. 188-191. Sur le miel africain, d'excellente qualité, et la « cire punique », considérée comme la meilleure de toutes (Plin, *H.N.*, XXI, 83), cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 44-46.

7. *C.I.S.*, I, 3, no 166, l. 8.

Saturne par un habitant d'Hr-es-Srira[1]. C'était déjà une offrande courante chez les Cananéens[2].

Signe royal.

Il y a plus encore sans doute. C'est d'abord que l'abeille est considérée à travers toute l'Antiquité comme un symbole « royal » depuis Sumer, dont l'écriture associait son image à l'idée de roi, jusqu'à l'époque impériale romaine, où des essaims d'abeilles couvrant les statues d'Antonin le Pieux annoncent son élévation au trône[3]. Mais comme il s'agit ici, non de l'abeille elle-même, mais du rayon de miel, c'est surtout que celui-ci remplit une haute fonction sacrée. Le miel joue en effet un rôle dans les cultes à mystères — mystères d'Attis, de Mithra, culte paléochrétien — et en particulier dans les cérémonies de l'initiation[4] où il

Signe de la consécration au dieu.

apparaît comme le signe même de cette consécration divine qui équivaut à une renaissance. Il est d'ailleurs remarquable qu'à plusieurs reprises — et à Djemila notamment[5] — le rayon de miel figure dans la main du dieu sur les stèles qui précisément montrent, à côté de leurs parents, auteurs du sacrifice, l'enfant ou les enfants, qui viennent d'être consacrés et offerts au dieu. Certes, on leur substitue une victime animale, mais il n'en restent pas moins les grands bénéficiaires de l'opération sacrée. Rapprochement éclairant de deux scènes plus d'une fois superposées : Saturne présentant le rayon de miel et l'enfant debout, soit au-dessus de l'autel entre son père et sa mère, soit à leur côté. Le miel, dont raffolent les dieux et que, tel un nouveau-né, le myste consomme après son initiation, apparaît ici comme le lien entre l'initié et son dieu. Aliment commun du dieu et de son fidèle, il est pour celui-ci le symbole attrayant de la re-naissance reçue ; il est pour celui-là le signe attractif de la re-naissance offerte. Chargé de toutes ces valeurs déterminantes, le rayon de miel, mieux qu'un simple symbole, se présente comme un attribut divin.

1. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 291, nº 1 (Béja-Le Kef) ; p. 308 et s., nº 2 et pl. X, 4 (Hr. es-Srira). Voir aussi sur une stèle de Khenchela un rayon de miel posé sur un plat parmi d'autres offrandes (pommes de pin) et des victimes (taureaux, moutons) : *Sat. Afr. Mon.* II, Khenchela 4 et pl. XXIX, 4 ; du même endroit, nº 15 ; à Djémila, dans la main du dédicant (*ibid.*, II, Djémila 15, 22) ; de même à Lambèse (*ibid.* II, Lambèse 51).

2. D'après la Bible, *Ez.* XVI, 19. A ce titre elle était interdite dans le culte de Yahvé (*Lev.* II, 11). On lit cependant, dans *II Chron.*, XXXI, 5... « les enfants d'Israël accumulèrent les prémices du froment, du vin, de l'huile, du miel et de tous les produits agricoles et ils apportèrent une large dîme de tout ». Mais, comme l'indique la fin de ce texte, il ne s'agit pas d'une offrande votive, mais d'un impôt-dîme sur les prémices. Le lait et le miel, dans certains cultes grecs et romains, sont parfois interprétés comme de symboles de fertilité (par ex. d'après K. Wyss, *Die Milch im Kult der Griechen und Römer*, *Religionsgeschicht. Vers. u. Vorarb.*, XV, 2, Giessen, 1914, p. 12) ; l'interprétation par le symbolisme de fertilité apparaît souvent comme une solution de facilité. En fait, le lait et le miel semblent surtout intervenir dans les cultes soit comme breuvage mystique, soit à titre d'offrandes de prémices. Pourtant J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, III, Londres, 1929, p. 194 signale l'usage récent, en Grèce et en Calabre, de donner du miel à manger à la jeune mariée au moment où elle est reçue dans la maison de l'époux. Cette coutume peut d'ailleurs n'avoir rien à voir avec un quelconque rite de fécondité, mais aussi bien rappeler le breuvage mystique offert pendant les cérémonies de l'initiation.

3. *Hist. Aug.*, III, Ant. le Pieux, éd. Nisard, 330. Tous les documents sont réunis par W. Deonna, « L'abeille et le roi », *La Rev. Belge d'Arch. et d'Hist. de l'Art*, XXV, 1956, p. 105-131.

4. *Infra*, p. 389 et n. 4, 5.

5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, 30 ; pl. XXXIV, fig. 3. Certaines inscriptions votives de Djémila rappellent d'ailleurs d'une manière précise que le sacrifice est offert *pro...filio suo* ; cf. aussi un texte d'Aïn-Gassa, en Tunisie.

CHAPITRE III

LES SYMBOLES

Multiplicité, variété :

Il aura suffi de parcourir la description des monuments et de feuilleter les planches, qui en reproduisent quelques spécimens, pour se rendre compte de la place considérable qu'occupent les symboles. Outre l'image du dieu qu'accompagnent quelquefois celles de sa parèdre féminine ou d'autres divinités subordonnées, plus souvent celles de ses acolytes — petits génies anonymes, bustes de *Sol* et de *Luna*, effigies des Dioscures — nous voyons, tantôt groupés autour de lui et tantôt dispersés dans les différentes parties de la stèle, des animaux (lion, taureau, bélier, oiseaux, dauphins) ; des végétaux, soit des fruits tels que la grappe de raisin, la grenade, la pomme de pin, soit des fleurs comme le lotus, voire même des arbres ou des feuillages assemblés en guirlandes ou en couronnes, plus simplement parfois des palmes ; des objets aussi et les plus divers, depuis la harpè, la ciste, le *volumen*, la corne d'abondance et le rayon de miel jusqu'au disque, au croissant, à la rosace, au masque de théâtre et à l'échelle, à l'autel, au panier d'offrandes, aux outils agricoles et aux ustensiles de toilette. Dans cette énumération, très incomplète d'ailleurs, et qui risque de donner une impression, irrévérencieuse et fausse, de bric-à-brac, les objets les plus médiocres d'aspect ne sont pas toujours — on le verra — les moins importants ni les moins riches de signification religieuse. En tout cas, dès maintenant, il semble bien que, comme dans les cultes de Mithra, de Sabazios, de Jupiter Dolichenus ou du Cavalier danubien, les symboles jouent un très grand rôle dans le culte de Saturne africain. Il y a là un point commun avec les grandes religions orientales qu'il faut tout de suite souligner.

Surabondance.

Un autre caractère mérite d'être également mis en valeur. Si la multiplicité et la variété des symboles représentés sur les stèles sont en général assez remarquables pour étonner, il arrive qu'elles choquent par excès. Certains monuments — par exemple plusieurs stèles « tunisiennes » de Leyde et du British Museum, des ex-voto d'Hr-es-Srira, d'Ousseltia, de Tébessa, d'Hippone, de Tiddis et de Khenchela — présentent la même surabondance de symboles que les célèbres stèles de la Ghorfa qui, sans appartenir en propre au culte de Saturne, ne lui sont cependant pas étrangères[1]. Sur ces monuments, qui datent tous de la seconde moitié du IIe ou du IIIe siècle ap. J.-C., s'affirme une nette tendance à élaborer et à accumuler des personnages, des figures et des symboles secondaires.

1. Voir références et observations, *supra*, p. 34 et n. 2.

Cette tendance, qui apparaît sur d'autres monuments que les stèles, sur les sarcophages par exemple[1], et qui n'est d'ailleurs pas particulière à l'art[2], peut s'expliquer de manières très diverses. Il est sans doute trop facile d'alléguer l'*horror vacui*[3] ; encore que le goût de la surcharge décorative ne soit pas étranger à cette période. Mais peut-être, après tout, celui-ci n'est-il que la traduction artistique, à peine exagérée par le courant « baroque » qui anime alors la sculpture aussi bien que la mosaïque et les arts mineurs, d'un réel enrichissement de la pensée ? Cette question sera examinée ailleurs. Il est surtout important de poser maintenant le problème de la valeur des objets : symboles religieux ? ou motifs décoratifs ? Ce n'est là qu'un aspect des difficultés qui nous attendent.

Les problèmes du symbolisme

Deux difficultés primordiales se présentent, dès qu'on aborde l'étude des symboles représentés sur les stèles :

a) les objets qu'y ont tantôt gravés, tantôt sculptés les anciens ont-ils une valeur religieuse déterminée, ont-ils une signification ? ou bien ne veulent-ils qu'agrémenter un monument destiné à une clientèle, ne sont-ils que les éléments d'un décor ? Symbolisme fondamental, expression d'une pensée ? ou ornementation superficielle à fins plus ou moins lucratives ou ostentatoires ?

b) D'autre part il apparaît très vite que les mêmes « sujets » peuvent avoir plusieurs valeurs : le bélier sur lequel est appuyé Saturne n'a vraisemblablement pas la même signification que le bélier représenté à côté d'un autel, paré pour le sacrifice ; la faucille dressée dans la main du dieu ne saurait avoir la même valeur que dans la main du moissonneur au travail. Il n'est pas moins évident que le dieu lui-même se trouve souvent représenté, du moins évoqué par des substituts ou attributs très divers, qui en son absence suffisent à l'exprimer : au Bou-Kourneïn c'est le croissant et l'étoile, ou la harpè ; à Aïn-Tounga comme à Hr-es-Srira ou à Sbeitla, c'est une pomme de pin ; à Hr-Mest aussi bien qu'à Mons, c'est une couronne ; dans la région d'Enfidaville une simple rosace suffit ; ailleurs c'est un aigle ; à Tiddis, on voit plusieurs fois, aux lieu et place de Saturne, le fameux signe dit de Tanit ; à Timgad enfin, l'emplacement habituellement réservé au dieu dans le tympan du fronton, est occupé sur une stèle par le croissant, sur une autre par un feuillage, sur une troisième par une coquille et sur un des derniers ex-voto découverts à cet endroit par la harpè. C'est donc d'un *double polysymbolisme* qu'il faut parler : l'un formel ou, si l'on veut, externe, affecte les symboles eux-mêmes, qui peuvent avoir plusieurs significations ; l'autre, essentiel ou, si l'on veut, interne, affecte le principe divin, la personne même du dieu, qui

1. Pour lesquels elle a été notée par A. D. NOCK, « Sarcophagi and symbolism », *A.J.A.*, L, 1946, p. 150, qui renvoie à O. JAHN, *Arch. Beitr.*, p. 51 et à J. TOYNBEE, *Roman Medallions*, p. 153.
2. Ainsi dans les épitaphes en vers, grecques et latines, mais surtout latines du IIIe siècle, on a plus d'une fois signalé l'usage fréquent de *flosculi* des poètes classiques et souvent dans leur emploi l'extraordinaire absence de toute suite logique. Voir par exemple *Carm. lat. épigr.*, 1559, 2121 ; avec des emprunts à Tibulle dans 1109, 1233. Sur le recours fréquent à Virgile dans les épitaphes africaines, voir S. GSELL, « Virgile et les Africains », *R.Afr.* 1932 (Cinquanten. Fac. Lettres Alger).
3. Voir *supra*, p. 47.

se laisse voir et exprimer par des symboles divers, mais équivalents à sa nature invisible, et de valeur suffisamment sûre pour se substituer à lui, le cas échéant[1].

Dans ce labyrinthe du symbolisme il importe, me semble-t-il, de voir un peu clair, avant d'aborder l'examen des symboles utilisés par les Africains. Sans vouloir traiter ici le problème général du symbolisme en matière de religion, ce qui dépasserait à la fois notre sujet et nos compétences, il paraît utile de fixer et de préciser quelques points de vue indispensables à un essai de solution des deux problèmes soulevés plus haut.

Symboles ou décors ?

On ne saurait pourtant restreindre au seul culte de Saturne le problème que posent, à propos du recours aux symboles, si fréquent chez les Anciens, les motivations des hommes. Dans tous les cultes païens et dans le Christianisme même, tout ce qui constitue le cadre de la vie, publique aussi bien que privée, utilise volontiers les symboles. Mais le sont-ils toujours comme « symboles religieux », exprimant une idée ? Ou bien ne sont-ils parfois que des motifs décoratifs ? C'est tout le problème du symbolisme. Un problème que les Anciens eux-mêmes avaient posé, puisqu'Ovide affirme dans les « Héroïdes »[2] : *Plus est quam quod videatur imago* et que plus d'un auteur, à la suite de Pline l'Ancien surtout, a pris soin de noter les caractères et la signification symbolique de maints objets. Il n'est pas étonnant dès lors que les savants modernes se soient intéressés eux aussi, non sans excès parfois, à un problème qui se pose à chaque pas, qu'il s'agisse des mosaïques[3] ou des peintures murales des maisons[4], des sarcophages[5] ou des décors de tombeaux[6]. Problème d'ensemble donc et problème complexe, qu'il est impossible d'esquiver. Sans prétendre le résoudre, essayons du moins de le délimiter et de le préciser pour ce qui concerne l'Afrique et le culte de Saturne en particulier.

Attachement des Africains aux abstractions. Influences extérieures.

La première constatation qui s'impose est le développement particulier de la symbolique chez les Africains, développement qui s'explique surtout, me

1. Un peu comme sur les monuments chrétiens, où le Christ est, sinon représenté, du moins évoqué par un ou plusieurs symboles, par exemple par une couronne de lauriers ou un agneau, dont le front est parfois surmonté d'une croix ; ils évoquent le Christ ressuscité et le « signifient », comme l'a montré J. VILLETTE, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle*, Paris, 1957, p. 41 et s. On trouvera en particulier dans ce livre une excellente étude sur les emprunts faits à la symbolique païenne par les chrétiens des premiers âges.
2. Ovide, *Hér.*, XIII, 153, coll. Budé, p. 84.
3. Au sujet desquelles on a tendance à exagérer parfois, le symbolisme des représentations et en particulier leur signification prophylactique. Voir *infra*, n. 5 et p. 159, n. 3.
4. Voir par exemple K. SCHEFOLD, *Pompejanische Malerei, Sinn und Ideengeschichte*, Bâle, 1952 et le C.R. de Ch. P(ICARD), dans *R.A.*, XLVIII, 1956, p. 114-122 ; ID. *Vergessenes Pompeji*, 1963.
5. On sait avec quelle maîtrise F. CUMONT a exposé ses *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942. Certains, prévoyant sans doute les excès auxquels ne manqueraient pas de se livrer des disciples trop zélés, ont sans tarder mis en garde contre une tendance à exagérer le symbolisme dans l'art funéraire et rappelé qu'il fallait toujours réserver la part du goût décoratif ; voir surtout dans ce sens A.D. NOCK, « Sarcophagi and Symbolism », dans *A.J.A.*, L, 1946, p. 140-170.
6. Le problème a été évoqué récemment à propos des fresques de tombeaux par F. CHAPOUTHIER, « Les peintures murales d'une hypogée funéraire près de Massyaf », dans *Syria*, XXXI, 1954, p. 193 et s. ; à propos des stucs et des mosaïques de tombeaux par J. CARCOPINO, « Sur les traces de l'hermétisme africain », dans *Aspects myst. Rome païenne*, 1942, p. 223 et s. On se réfèrera aussi, à propos des stucs de la Basilique de la Porte Majeure, d'ailleurs considérée parfois par certains comme un tombeau, à la controverse entre BENDINELLI, « Il monumento sotteraneo di Porta Maggiore », *Mon. Ant. Lincei*, XXXI, 1927, 3 suivi par plusieurs savants (cf. bibliographie dans A. GRENIER, *La religion romaine*, coll. Mana, 1948, p. 226) et J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926, qui adopte justement, à mon avis, la solution religieuse et symbolique.

semble-t-il, par leur singulier attachement aux abstractions. C'est là, dira-t-on, un trait qui n'appartient pas en propre aux Africains. De fait, traitant récemment de l'usage des symboles par les Romains, M. E. Will[1] a montré qu'il correspondait à « un trait bien marqué de leur esprit », et qu'il fallait le mettre en relation avec le « caractère abstrait » de leurs conceptions religieuses. On sait en effet que les Romains ont très volontiers vénéré des abstractions divinisées telles que *Spes, Fides, Honos, Virtus* ou *Victoria, Fortuna*, etc.[2]. Tout cela est parfaitement exact ; mais il est non moins vrai — ce que ne relève pas expressément M. Will — que l'esprit romain, tourné vers l'abstraction, sent très vite le besoin de traduire ces concepts abstraits par des signes concrets. Sans préciser assez nettement cet autre aspect de l'esprit romain, ce besoin d'une expression concrète complémentaire d'une conception religieuse abstraite, M. Will l'a cependant senti, quand il souligne que « rien ne pouvait mieux traduire ces concepts religieux abstraits que des symboles ». On conçoit dès lors que l'art romain ait été si largement ouvert à l'usage des symboles.

De son côté, M. H. Seyrig, étudiant les divinités syriennes, leurs sanctuaires et les monuments de leurs cultes[3] avait déjà noté le développement de la symbolique chez les Syriens. Constatant qu'Atargatis était parfois remplacée par une amphore à libations, le Jupiter de Baalbek par un épi, l'Hercule de Tyr par une massue, il voyait là une tendance à remplacer l'image humaine des dieux par l'attribut qui leur semblait incarner le mieux, le plus exactement, le plus pleinement, la puissance divine. Et il expliquait cette disposition particulière pour la symbolique par l'inclination des Syriens à l'adoration des fétiches. On retiendra cette explication. Ajoutons seulement que tout le Proche-Orient utilisait depuis fort longtemps des symboles pour évoquer les dieux et que déjà dans la mythologie orientale primitive le dieu, ses attributs et ses symboles apparaissent comme interchangeables, parfois rassemblés dans une représentation explicite, parfois dissociés et réduits à une expression extrêmement simple[4].

Héritiers d'une lointaine tradition et d'influences multiples, égyptiennes entre autres[5], les Phéniciens, puis les Carthaginois avaient plus d'une raison de recourir aux symboles pour exprimer leurs croyances et leurs conceptions religieuses. Les ex-voto qui remplissent les sanctuaires de Carthage et des villes puniques portent, tantôt gravées, tantôt sculptées en bas-relief, ces images d'interprétation délicate parfois, discutée souvent, qui reproduisent aussi bien des objets grossièrement géométriques ou d'usage domestique que des formes humaines ou animales. Déjà figurés sur les stèles de la haute époque punique — les plus anciennes jusqu'ici connues datent du ve siècle av. J.-C. et proviennent du tophet de Salammbô[6] — les symboles deviennent de plus en plus nombreux

1. E. Will, *Le relief cultuel gréco-romain*, Paris, 1955, en particulier p. 306-307.
2. C'est là, note E. Will, une « antique tournure d'esprit » qui s'est développée considérablement sous l'Empire. Voir J. Bayet, *Hist. pol. et psych. rel. rom.* Paris, 1957, p. 112.
3. H. Seyrig, « La triade heliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria*, X, 1929, p. 326 en part.
4. Voir E. D. Van Buren, « Symbols of the Gods in Mesopotamian Art », *An. Or.*, 1945.
5. Voir Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin-Leipzig, 1934 ; J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1944 (avec bibliographie).
6. Cf. C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n. s. I, coll. pun.

et leur variété s'enrichit encore au contact des cultes helléniques qui pénètrent dans le monde punique aux ive et iiie siècles av. J.-C.[1].

Inclination des Berbères au fétichisme :

On conçoit dès lors que, soumis d'abord à l'influence de la civilisation de Carthage, elle-même tributaire de l'Orient, puis de la Grèce, soumis ensuite à l'influence de la civilisation romaine, les Africains aient emprunté leurs principaux symboles religieux aux peuples qui les dominaient. Mais ils l'ont fait d'autant plus facilement qu'ils étaient eux-mêmes, par nature et par tradition, portés à vénérer des objets, voire des animaux, chargés de force surnaturelle et de présence divine, c'est-à-dire, si l'on veut, des fétiches.

A dire vrai, le problème du fétichisme des Berbères — qui se pose sous deux formes principales : la litholâtrie et la zoolâtrie — est rendu très difficile par la pénurie des documents datés avec quelque certitude. Les inscriptions et les textes qui y font allusion sont d'époque tardive, romaine en général. Et les documents archéologiques sont presque tous d'époque punique.

à la litholâtrie

Que les Africains aient adoré des pierres, le prouve un passage d'Arnobe qui, comme on sait, enseignait sous Dioclétien la rhétorique à *Sicca Veneria* (Le Kef), d'où il était peut-être originaire. Converti depuis peu au christianisme, il évoque ses anciennes croyances : « Si j'apercevais une pierre polie et frottée d'huile d'olive, je croyais y trouver une puissance divine, je me prosternais devant elle, je l'invoquais, et je demandais des bienfaits à un bloc insensible »[2]... Un siècle plus tard saint Augustin nous apprend que de son temps les païens de Numidie adoraient des abaddires[3], ce qui en phénicien désigne des bétyles[4]. Et, permettant de remonter le cours du temps de plusieurs siècles encore, il est notable que dans deux sanctuaires puniques, à Tharros en Sardaigne[5] et à Constantine en Afrique[6], on ait retrouvé les pierres sacrées qui faisaient l'objet du culte. A Carthage même, plusieurs pierres de forme ovoïde ou ronde, parfois incisées et pour l'une gravée d'une inscription punique[7], peuvent être considérées comme des bétyles.

On peut d'ailleurs reculer encore la tradition africaine de la litholâtrie jusqu'aux temps protohistoriques et préhistoriques, pour lesquels, sans vouloir annexer comme bétyles des pierres de toutes sortes, trop souvent et abusivement considérées comme telles, alors que, accompagnant généralement des sépultures, elles ont bien plutôt valeur de « repères »[8] ou de stèles, on peut néanmoins citer

1. Cf. *ibid.*, p. 26 et s. et G. Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 93 et s. : sur l'hellénisation des stèles et l'apparition de nouveaux symboles : cratère, feuille de lierre, pampres, ciste, caducée (?). Sur les symboles, voir M. Hours-Miedan, « Les représentations figurées sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 15-160. On peut toujours consulter S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 351 et s. dont beaucoup de points de vue restent valables, sous réserve de ses jugements sur la résistance punique à l'hellénisme.
2. I, 39. Cf. aussi Apulée, *Flor.*, 1 ; *Apol.*, 56 ; s. Cyprien, *Ad Demetr.*, 12, 5-6 (*C.S.E.L.*, III 1, p. 360) ; s. Aug., *De civ. Dei*, XVI, 38.
3. *Epist.* XVII, 2.
4. Cf. Priscien, *Inst. gramm.*, VII, 32. Sur les bétyles, voir *infra*, p. 279.
5. F. Barreca, *Not. Scavi*, XII, 1958, p. 409-412.
6. Note de A. Berthier, dans *Rec. Const.*, LXX, 1957-1959, p. 123.
7. S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 374.
8. C'est le mot employé par G. Camps, dans sa thèse : *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires préhistoriques*, Paris, 1961. Je le remercie vivement des renseignements qu'il m'a obligeamment communiqués sur ce sujet.

les idoles à tête de chouette de Tabelbalet, au sud de Fort-Flatters[1]. Ces remarquables monuments, nommés Tibaradine, recevaient encore un culte de la part des femmes touareg au moment de leur découverte en 1905 ; de forme oblongue, ils méritent parfaitement le nom de bétyles. De cette haute tradition religieuse, n'est-ce pas d'ailleurs une survivance, appauvrie, déformée mais réelle, qui se laisse déceler dans la valeur sacrée, que possédaient à l'époque romaine des pierres plus ou moins grossièrement taillées, appliquées contre le petit côté de certaines « cupules » et quelquefois accompagnées de sortes de tables d'offrandes dans les nécropoles d'Henchir Zouira, de Tipasa et de Cherchel[2], et encore de nos jours dans la valeur talismanique qu'attachent les indigènes d'Afrique du Nord à toutes sortes de cailloux et de galets, déposés dans les tombes ou près d'elles, cousus dans des sachets ou suspendus à des colliers[3] ?

à la zoolâtrie

Si l'archéologie et l'épigraphie attestent la pratique ancienne de la litholâtrie, celle de la zoolâtrie pose des problèmes plus délicats. Les documents archéologiques qui peuvent fournir des renseignements sont difficiles à dater ; du moins indiquent-ils qu'aux époques préhistorique et protohistorique se pratiquait en Afrique la zoolâtrie et notamment, semble-t-il, un culte du bélier[4]. Plusieurs textes le confirment. D'après Eustathe[5], l'ibis (ou la cigogne ?) était particulièrement respecté par les anciens libyens adonnés à la zoolâtrie. Et l'on sait que certains oiseaux, comme le paon, étaient sacrés pour les Africains[6], tandis qu'à maints autres oiseaux (comme la perdrix) et quadrupèdes (comme la gazelle, l'éléphant et bien sûr le cheval, le taureau et le bélier) étaient associés des rites plus ou moins magiques[7].

Les limites de la symbolique : le profane et le religieux.

Dès lors, et en tenant compte précisément de cet attachement particulier des Africains à la symbolique, qui les a incités à en user partout, une question

1. Ces pierres découvertes en 1905 par le capitaine Touchard sont actuellement au Musée du Bardo à Alger. Voir *Coll. Préhistor. Musée du Bardo*, pls., Paris, 1956, pl. CVII. Le Sahara a livré d'autres sculptures animalières (béliers, bovidés, gazelles, etc.) en roche dure ; traditionnellement rapportées au Néolithique, elles sont vraisemblablement plus récentes : état de la question dans L. BALOUT, « Une nouvelle sculpture de ronde-bosse découverte au Sahara », *Mél. Pittard*, 1957, p. 47-52 (avec un inventaire complet de ces « idoles »).

2. Cf. J. BARADEZ, « Nouvelles fouilles à Tipasa. Nécropole païenne occidentale sous la Maison des fresques », *Libyca*, IX, 1961, p. 8 et s. et fig. 1 et 2, p. 11. Des pierres semblables encastrées devant les cupules, ont été retrouvées, lors de fouilles récentes et inédites, à Tipasa (nécropole de la porte de Césarée) et à Cherchel (nécropole occidentale).

3. Voir S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, I, p. 196 et une étude de Mme H. CAMPS-FABRER, présentée à Alger comme thèse de 3e cycle. Sur les objets des colliers, voir E.-G. GOBERT, « Le pudendum magique et le problème des Cauris », *R. Afr.*, XCV, 1951, p. 5-62. Sur toutes ces questions, voir l'article fondamental du même auteur. « Essai sur la litholâtrie », *R. Afr.*, XCII, 1948, p. 24-110.

4. *Infra*, p. 421.

5. *Commentaires sur l'Iliade*, XXII, p. 1257, l. 30. Selon S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 245, n. 2, il s'agirait plutôt, dans le texte invoqué, de cigognes.

6. De là sa fréquence sur les mosaïques africaines, où il faut, bien sûr, tenir compte aussi de sa haute valeur décorative. Sur le symbolisme du paon, voir L. FOUCHER, *Inventaire des mosaïques*, p. 62. Dans l'art funéraire, le paon représente certainement le ciel étoilé : cf. A. LOTHER, *Der Pfau in der altchristlichen Kunst*, Leipzig, 1929 et F. CUMONT, *Fouilles de Doura*, p. 229 ; il est aussi un symbole d'immortalité, ce volatile passant pour incorruptible : cf. F. DE RUYT, *Bull. Inst. Hist. belge de Rome*, XVII, 1936, p. 164 et s. ; F. CUMONT, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 231 et, à propos des fresques gnostiques du Viale Manzoni, J. CARCOPINO, *De Pythagore aux Apôtres*, p. 125 et 342. On retiendra aussi qu'il sert de support à l'apothéose impériale sur des monnaies. Saint Cyprien, *Ad Demetr.* 12, 5-6 (*C.S.E.L.*, III, p. 360) reproche aux Carthaginois d'adorer des crocodiles, des cynocéphales, des pierres et des serpents. Pour les pierres, voir *supra*, p. 157 et n. 2, 3, 7. Pour le reste, le mot adorer (*coluntur*) est trop fort.

7. Voir en dernier lieu L. FOUCHER, « Motifs prophylactiques sur des mosaïques récemment découvertes à Sousse », *Actes* 79e *Congr. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, p. 182 et s. et *Inventaire des mosaïques de Sousse*, Tunis, 1960.

se pose naturellement à la suite de la première constatation. En multipliant le recours aux symboles, ne leur a-t-on pas fait perdre parfois de leur signification religieuse initiale, pour ne leur conserver qu'une valeur purement décorative ? Sans qu'on puisse, bien sûr, établir de règles précises et sans vouloir aboutir à une discrimination absolue, fondée sur un dogmatisme de principe, on peut — me semble-t-il — admettre en général une différenciation fonctionnelle. Tout en réservant certains cas où un objet est *à la fois* symbole religieux et motif décoratif[1], on peut penser que, si sur des monuments ou des instruments d'usage *profane* la présence de certaines figures ou de certains signes répond à une intention surtout décorative, il n'en ira plus de même sur des monuments de caractère *sacré* ou des instruments d'usage religieux, où les mêmes figures et les mêmes signes auront une valeur de symboles. En pratique, la solution n'est pas si simple. D'abord parce qu'il y a un symbolisme profane, à côté du symbolisme sacré. En suite parce qu'on peut toujours avec quelque inquiétude s'interroger par exemple sur la signification réelle de certains décors de mosaïques de maisons. Une mosaïque de salle à manger illustrée des bustes des Saisons, de grappes de raisin et de rinceaux prouve-t-elle que le propriétaire de la maison était un dévot de Bacchus ? Ces thèmes n'appartiennent-ils pas à l'arsenal attendu et courant des décors de salle à manger ? La question peut se poser, et l'on va peut-être déjà trop loin quand, à propos d'une telle mosaïque, on parle d'atmosphère dionysiaque et de préoccupations mystiques[2]. La même question peut se poser à propos des mosaïques à décor prophylactique qui abondent, comme on sait, en Afrique.

Je ne crois pas personnellement qu'il faille, pour tous les éléments décoratifs d'une mosaïque ou d'une peinture murale de maison, ou de fontaine, ou de thermes et bien qu'il existe un symbolisme profane, rechercher à tout prix une signification symbolique. En revanche, et surtout si l'on admet que, même pour l'ornementation de leurs demeures, « les Africains qu'ils soient d'origine libyenne ou punique, orientés vers l'abstraction, (étaient) portés plus volontiers vers les sujets qui présentaient à leurs yeux une certaine signification et auxquels ils prêtaient une valeur de talisman »[3], comment, à plus forte raison, refuser aux

1. On pense par exemple à un panneau en pierre provenant de *Vazaivi* (Zoui) sur lequel un chrisme, flanqué de deux rosaces fait partie intégrante d'un ensemble de motifs purement ornementaux : S. GSELL, *Musée de Tébessa*, p. 51 et pl. VII, fig. 8. De nombreux exemples pourraient être allégués hors d'Afrique ; voir entre autres, provenant de Et-Tehh, au Nord-Est de Hama (Syrie) une porte ornée de motifs géométriques et végétaux, où une croix flanquée de l'α et de l'ω, donc chargée d'une intention religieuse, entre en même temps dans un ensemble de motifs essentiellement décoratifs : J. LASSUS, *Invent. Arch. région au Nord-Est de Hama*, dans *Doc. Et. Orient.*, I, p. 11, fig. 13.

2. Voir par exemple, à propos d'une mosaïque de Volubilis : R. ETIENNE, « Dionysos et les quatre saisons sur une mosaïque de Volubilis (Maroc) », *M.E.F.R.*, LXIII, 1951, p. 93-118, qui me paraît pousser à l'excès l'exégèse symbolique et religieuse d'une mosaïque de « salle à manger ». Il faut cependant réserver le cas des symboles relatifs au vin et à l'eau, leur mélange étant l'acte caractéristique du symposion. Dans ces cas, en effet, le symbolisme dionysiaque est relatif non à la salle à manger et aux repas, mais au *symposion* et, comme tel, mi-sacré, mi-profane.

3. L. FOUCHER, « Influence de la peinture hellénistique sur la mosaïque africaine aux IIe et IIIe siècles », *Les Cah. de Tun.*, nos 26-27, 1959, p. 263-274, qui note que cette tendance s'est développée surtout au cours des IIIr et IVe siècles. C'est la même opinion que reflètent les nombreux travaux de A. MERLIN et L. POINSSOT, en dernier lieu « Amours vendangeurs au gecko », *R. Afr.*, C, 1956, p. 285-300 (avec bibliographie des travaux antérieurs : voir en particulier, « Mos. d'El-Haouria, *R. Afr.*, 1935, p. 183-206), de L. FOUCHER (cités *supra*, n. 7, p. 158) et G.-Ch. PICARD, « Isaona », *ibid.*, p. 301-313 (avec bibliographie) et *Rel. Afr. Ant.*, p. 236 et s.

objets qu'ils représentaient sur leurs monuments religieux une valeur symbolique sacrée ? Un rinceau de vigne peint dans la *cella* du temple de Saturne à Dougga [1] a, me semble-t-il, une tout autre valeur symbolique que s'il décore le mur du salon d'un riche pompéïen. Réticent dans le premier cas (les monuments profanes), on peut se montrer beaucoup plus catégorique dans le second cas (les monuments religieux). Et si une part de recherche décorative intervient encore, comme l'a relevé à bon droit le savant américain A. D. Nock à propos de l'exégèse symbolique, conduite de main de maître par F. Cumont pour les monuments funéraires (sarcophages et stèles funéraires) [2], combien cette part ne doit-elle pas être réduite pour des monuments aussi exclusivement religieux que les stèles votives, expression de la foi et des préoccupations du petit peuple africain ? Mais le petit peuple des villes et des campagnes d'Afrique donnait-il à ces symboles leur vraie valeur ou ne les reproduisait-il pas seulement par habitude et respect de la tradition ? La question vaut d'être posée. Et il n'est jamais facile de percer la psychologie religieuse des peuples. Notons seulement, avant d'y revenir plus loin, qu'à l'intérieur des groupes de stèles issues d'ateliers locaux, apparaissent dans les représentations symboliques des variantes individuelles qui peuvent traduire des préférences personnelles. Et que sur les ex-voto trouvés dans les sanctuaires ruraux les plus humbles fleurit parfois une symbolique étonnamment riche, à Aïn-Battaria par exemple [3]. Et rappelons enfin, que les sermons de saint Augustin — qui ne brillent pas toujours par la simplicité et le sens concret — ont été effectivement prononcés, et non sans succès, devant le même petit peuple africain, qui — on peut le croire — les comprenait [4]. L'humilité de la classe sociale, où se recrutaient surtout les fidèles de Saturne, ne constitue donc pas un obstacle — d'ignorance ou de rusticité intellectuelle — à l'expression et à la compréhen-

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 211.
2. Voir *supra*, p. 155, n. 5. Tout en réservant la part du goût décoratif sur les monuments funéraires, il n'en est pas moins évident que les convictions personnelles et les liens religieux des défunts sont très souvent exprimés dans les petits objets enterrés avec les morts (statuettes au type de la colombe et d'Eros : M. Leglay, *Libyca*, VI, 1958, p. 173-177 — statuettes de Vénus dans des tombes d'Hadrumète : Dr Carton, *Mém. Ant. Fr.*, 1902, p. 230-242 — ou encore les 150 objets bien définis retrouvés dans la tombe d'un ministre du culte de Ba'al-Tanit à Tipasa : J. Baradez, « Nouvelles fouilles à Tipasa. Survivances du culte de Ba'al et de Tanit au Ier siècle de l'ère chrétienne », *Libyca*, V, 1957, p. 221-275) ; parfois sur les stucs des tombeaux (à Ostie : G. Calza, *Not. Scavi*, 1938, p. 56 et s.) ; sur des peintures de tombes (par ex. à Délos : P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.*, 1916, p. 292 ; à *Panticapaeum* : A. D. Nock, *H.T.R.*, XXV, 1932, p. 338 et s. ; XXXIII, 1940, p. 303 ; près de Massyaf, en Syrie : F. Chapouthier, *Syria*, XXXI, 1954, p. 193 et s. ; à Rome, voir en dernier lieu sur les fresques du tombeau des gnostiques du viale Manzoni : J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*) ; et naturellement sur les stèles funéraires : outre F. Cumont, *Rech. symbol. fun. Rom.* ; B. Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, et A. Schober, *Grabsteine von Noricum und Pannonien*, 1923, voir parmi les travaux les plus récents : G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, qui reprend des travaux antérieurs ; sur les stèles funéraires sculptées, récemment découvertes en Tunisie et en Algérie : G.-Ch. Picard, *B.A.C.*, 1951-1952, p. 98 et s., 206 et s. ; M. Leglay, « Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa », *Libyca*, IV, 1956, p. 33-53 ; Fr. Braemer, *Les stèles funéraires à personnages de Bordeaux* (Ier-IIIe s.), Paris, 1959. Sur l'imagerie funéraire, imagerie de vie : J. A. Richmond, *Archaeology and the After-Life in pagan and christian imagery*, London, 1950.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, 1-3 et p. 247 et s.
4. On lira, à ce sujet, les remarques d'A. Mandouze, « Notes sur l'organisation de la vie chrétienne en Afrique à l'époque de saint Augustin », *L'Année Théol. August.*, XIII, 1945-1946, p. 151-171 et 201-231, en particulier p. 161 et s. (sur le caractère populaire des communautés). A. Piganiol a, pour sa part, souligné l'« humilité volontaire de la pensée augustinienne » (*R.H.*, CXCII, 1941, p. 299) et noté, d'après J. Finaert, « Un tournant dans l'œuvre et le style de saint Augustin », *R.E.L.*, XVI, 1938, p. 103, qu'« Augustin, pour s'accommoder à la pensée des demi-lettrés, s'astreint à écrire dans une langue pauvre et commune ». Il ne faut pas cependant généraliser ni exagérer la portée de ces remarques.

sion des symboles [1]. Ceux-ci gardent en définitive l'essentiel de leur valeur, même sur les plus humbles stèles votives des campagnes les plus reculées d'Afrique du Nord. Il devient dans ces conditions, indispensable d'aborder le problème du polysymbolisme, avant d'examiner les objets eux-mêmes.

Le polysymbolisme.

Etant donné d'une part la complexité du double polysymbolisme qui a été défini plus haut et d'autre part les excès qu'ont commis certains commentateurs, trop prompts à considérer comme symboles divins tout ce qui est représenté sur les stèles [2], il me paraît surtout important de rechercher d'abord si, parmi les figurations humaines, animales et matérielles, accumulées sur les monuments, toutes sont vraiment des symboles ou s'il y a lieu d'établir des distinctions. Ce qui d'ailleurs n'est pas toujours facile.

Symboles, offrandes, et instruments liturgiques.

Il faut d'abord éliminer tout ce qui — hommes, animaux, objets — a sur les ex-voto valeur d'offrande ou se rapporte aux cérémonies liturgiques. Outre les dédicants, en général figurés dans le registre moyen de la stèle, on rencontre dans ce même compartiment et dans la zone inférieure du monument deux sortes de personnages [3] : les uns accompagnent les victimes, portent des paniers d'offrandes, des torches, ou des instruments de musique, ce sont des ministres du culte dont on s'occupera plus loin [4] ; les autres, courbés ou plus généralement agenouillés, personnages tantôt humains, tantôt monstrueux, le plus souvent anguipèdes, sont des atlantes-télamons dont la signification chthonienne intéresse l'interprétation théologique de Saturne. Ceux-ci ont donc valeur de symboles [5].

Avec les premiers on retranchera du dossier de la symbolique les animaux — taureaux ou moutons — qui occupent le registre inférieur des ex-voto. Je me permets d'y insister, parce que même là on a parfois voulu reconnaître des symboles [6]. Il suffit de remarquer que sur certaines stèles le mouton est porté dans les bras des dédicants, au même titre qu'un oiseau ou une grappe de raisin ; que sur d'autres, taureaux et moutons sont flanqués d'individus armés de la hache ou de la massue (*victimarii*) ; mieux, que d'autres fois, ils sont représentés avec le genou antérieur fléchi, c'est-à-dire dans l'attitude de la victime qui vient d'être frappée ; mieux encore, qu'à plusieurs reprises, la victime abattue et décapitée, sa tête est posée sur l'autel du sacrifice. Il s'agit donc bien là, non de symboles, mais de victimes. Sans doute y a-t-il lieu d'observer que sur un certain nombre d'ex-voto [7], d'époque assez tardive (fin IIe-IIIe s.), un taureau ou un bélier occupent la place habituellement réservée au dieu dans le registre supérieur ou le fronton du monument ; ce déplacement peut s'expliquer par

1. Au sujet du symbolisme dont usaient les adorateurs dolichéniens et en particulier les militaires, P. Merlat, *Jupiter Dolichenus*, p. 114 a noté de son côté « qu'on aurait tort de mésestimer leurs facultés de compréhension ».
2. C'est le cas notamment d'E. Vassel, dans ses « Etudes puniques », *R.T.*, 1919, p. 174, 299, 290 ; 1920, p. 217, 306 et s.
3. Du moins sur la quasi-totalité des stèles. Quelques-unes, toutefois, comportent d'autres personnages, voire même de véritables scènes : par exemple la stèle Boglio de Siliana (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, 4) qui offre des scènes de la vie rurale (voir *infra*, p. 190) et une stèle de Sbeitla (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XI, 5) qui montre une scène de gladiateurs (voir *infra*, p. 340).
4. *Infra*, p. 345 et 374.
5. *Infra*, p. 211.
6. Voir *supra*, n. 2.
7. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. II, 2 (Carthage), pl. V, 6 (Aïn-Tounga).

l'importance croissante donnée aux cérémonies extérieures du culte dans la religion des Africains[1], il ne change rien à la qualité des animaux. Il n'en est pas de même des taureaux, béliers et lions qui accompagnent Saturne et sa parèdre, servant tantôt d'accoudoirs à leur trône, tantôt de sièges à leur divine personne, soit que plus simplement ils reposent, paisibles, à leur côté. Tout autre est dans ce cas leur valeur ; leur proximité du dieu, la relation étroite qu'elle établit entre le dieu et l'animal, la tête tournée vers le dieu, et le geste du dieu, accoudé sur l'animal ou la main posée sur la tête de son compagnon, en font des attributs divins, c'est-à-dire une catégorie privilégiée parmi les symboles[2].

Une distinction du même genre doit être établie parmi les objets. Il est facile, au premier abord, d'éliminer un certain nombre d'entre eux, comme les miroirs, peignes, serviettes, savates, escabeaux, qui sur des stèles de Ksar-Toual-Zammeul en Tunisie[3] évoquent des séances de toilette et de purification préliminaires aux scènes d'offrandes ; ou les patères et vases de types divers qui, sur d'autres stèles[4] et au même titre que les boîtes à encens (appelées tantôt pyxides, *acerrae*, *capsae*), rappellent différentes phases des cérémonies liturgiques ; ou encore les couteaux, pelles et pinces qui, avec les autels et les lampes[5], évoquent le sacrifice lui-même et le cadre dans lequel il se déroule. Bien qu'ils portent en eux une signification symbolique, ces objets intéressent plutôt la liturgie. Nous verrons dans quelle mesure ils apportent des lumières aux problèmes posés par le rituel.

Pour le reste, le problème est plus délicat. En effet, si les grappes de raisin, les gâteaux, les palmes ou les fleurs que tiennent dans leurs mains les dédicants sont, au même titre que les oiseaux, des offrandes apportées au dieu au cours des cérémonies, qui comportent aussi des libations et des dépôts d'encens sur la flamme des autels[6], on peut se demander pourquoi ces offrandes, toujours les mêmes ou peu s'en faut, ont été choisies de préférence à d'autres. Ce choix inspiré parfois par des raisons purement liturgiques (libations, encens), ne s'expliquerait-il pas parfois aussi par la valeur symbolique attachée à certaines de ces offrandes ? L'hypothèse doit être examinée avec d'autant plus de soin qu'elle s'appuie sur plusieurs constatations. La première, c'est que les offrandes apportées au dieu sont présentées de deux façons : ou bien rassemblées dans un panier, lui-même posé sur une sorte de « table de proposition », comme on peut le voir sur plusieurs ex-voto de Thala, d'Hr-es-Srira et d'Ousseltia[7], ou bien isolées, dans les mains des dédicants et autour de ceux-ci. Dans le premier cas il s'agit des prémices des récoltes, offertes à la divinité sans autre distinction que celle qu'impose le régionalisme des productions[8] ; on y trouve amoncelés des noix, des raisins, des grenades..., ce sont d'ailleurs les mêmes paniers chargés des mêmes produits de la terre que tiennent sur leur tête les porteurs d'offrandes

1. *Infra*, p. 351.
2. *Supra*, p. 131.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 231 et s., n[os] 2, 5.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, 1 (Thala), 2-5 (Hr-es-Srira).
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, 1 (Thala), 2, 4, 5 (Hr-es-Srira) ; XI, 1 (Ousseltia).
6. Sur ces cérémonies, voir *infra*, p. 347.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, 1 (Thala) ; 4-5 (Hr-es-Srira) ; XI, 1 (Ousseltia).
8. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 309 et n. 5.

(*canistrarii*), spécialement chargés de les « présenter » à l'autel des sacrifices[1]. Nous ne les considèrerons donc pas comme des symboles. Mais à côté de ces pures offrandes, adressées en bloc au dieu en qualité de prémices, pour le remercier d'avoir accordé l'abondance et lui demander de renouveler ses bienfaits, les objets, rencontrés à titre isolé, si l'on peut dire, prennent une tout autre valeur. Eux aussi figurent parmi les fruits, légumes et gâteaux amoncelés dans les *canistra* d'offrandes ; alors pourquoi ont-ils été choisis de préférence à d'autres ? Pourquoi la grappe de raisin plutôt qu'une noix ou une figue ?

Ici intervient une seconde constatation. Ces offrandes isolées sont en nombre très réduit, faciles à énumérer. Feuilletons les planches de nos *Monuments*. Dans les mains des dédicants ou dans le champ de leur registre, nous voyons presque toujours soit une grappe de raisin, soit une grenade, soit un gâteau tantôt en forme de losange, tantôt en forme de couronne, soit une palme. Plus rarement nous reconnaissons un oiseau, une pomme de pin, une ciste, une échelle. Laissons de côté la ciste et l'échelle qui ont une signification très particulière[2]. Il nous reste des objets qu'on rencontre à la fois très couramment sur les stèles funéraires — c'est le cas de l'oiseau et de la grappe de raisin surtout — et aussi dans le registre supérieur ou le fronton des stèles où ils accompagnent Saturne et parfois même tiennent sa place — c'est le cas notamment de la pomme de pin. On en conclura que ces objets ont été choisis comme offrandes pour leur valeur symbolique, soit parce qu'ils possèdent une vertu propre à attirer à la fois les dévots de Saturne et tous ceux que préoccupe le problème de leur sort dans l'au-delà, soit parce qu'ils expriment une notion afférente au dieu lui-même, une notion assez importante pour que de symboles ils puissent parfois devenir substituts divins. C'est au fond le même problème que pour les animaux-attributs — taureau et bélier — devenus à cause de leurs « puissances » les victimes sacrificielles favorites. Ce genre d'offrandes devra donc être retenu dans le dossier de la symbolique et pourra contribuer à l'interprétation théologique du dieu.

Symboles et signes d'initiation.

A ces pseudo-symboles que nous avons éliminés parce qu'ils intéressent plutôt la liturgie du culte de Saturne, comme ministres, comme victimes ou comme offrandes, il convient d'ajouter ceux qui sur les stèles évoquent l'initiation. On sait que dans les religions à mystères, on recourait à certains signes qui cachaient un sens secret, accessible aux seuls mystes et qui du même coup leur servaient de signes de reconnaissances[3]. Il en était ainsi notamment dans les cultes éleusinien, dionysiaque, mithriaque, dolichénien, sabaziaque, avec qui le culte de Saturne offre plus d'un trait commun. Comme les *signacula*, les symboles — au même titre que les mythes et les allégories — comportent quelque chose de mystérieux, du fait même qu'ils dissimulent sous une forme visible un sens particulier et profond. Mais il y a entre eux des différences essentielles. Tandis que le *signaculum* est le signe de l'acte salutaire qui a été accompli

1. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, 4-6 (Tunisie Centrale) ; IX, 4 (Siliana : où la maîtresse du domaine porte elle-même un panier d'offrandes, accompagnée cependant de deux *canistrariae* : voir *ibid.*, p. 228) ; XI, 5 (Sbeitla) ; XIII, 5 (Tébessa).
2. *Infra*, p. 357 et 397.
3. Sur les « symboles » de l'initiation, voir P. Boyancé, *Mél. Ernout*, Paris, 1940, p. 29-37.

et par lequel a été consacré un myste, le symbole évoque seulement pour le fidèle soit les pouvoirs ou les caractères de la divinité, s'il s'agit de symboles divins, soit les cérémonies liturgiques auxquelles il a participé, s'il s'agit de symboles rituels (comme le miroir, le peigne ou les savates, évocateurs des purifications préliminaires au sacrifice), soit encore les aspirations des dédicants, s'il s'agit de symboles présentés par les dédicants en manière d'action de grâces pour un vœu réalisé, on en manière de supplication pour la réalisation d'un vœu. Les symboles de nos stèles n'ont donc pas le caractère des *signacula*; leur signification est accessible à un plus grand nombre de fidèles et même, pour certains d'entre eux, à tout le monde. Mais il y a sur plusieurs de nos stèles quelques symboles d'un type particulier, qui me paraissent relever d'une catégorie intermédiaire entre les « signes d'initiation » des religions à mystères et les « symboles » courants. Il s'agit d'abord de l'échelle, qui est représentée uniquement sur des ex-voto provenant de la région comprise entre Constantine et Béja. Cette localisation restrictive pose d'ailleurs un problème[1]. Il s'agit d'autre part du *volumen* que l'on trouve dans la main de plusieurs dédicants. Il s'agit encore des deux mains droites qui s'étreignent et qui évoquent le rite connu de la *dextrarum iunctio*. Mais il s'agit surtout de la palme et de la couronne (ou du gâteau-couronne) que brandissent ensemble dédicants et dédicantes sur des stèles qui, à mon avis, ne sont pas des ex-voto ordinaires, mais des monuments destinés à commémorer un rite particulier. C'est en effet — on le verra — une des originalités de la religion de Saturne de ne pas comporter de véritables mystères, donc de ne pas exiger de véritables initiations, mais seulement des cérémonies d'« introduction » ou d'« entrée » dans divers degrés hiérarchisés. Les objets qui évoquent ces cérémonies, je les appellerais volontiers des « emblèmes d'introduction ». Ils seront étudiés dans la deuxième partie de ce livre, consacrée à la liturgie[2]. Il n'en reste pas moins que la couronne et la palme peuvent aussi, dans certains cas, être considérés comme de purs symboles, lorsqu'ils ne sont pas brandis à bout de bras par un fidèle enthousiaste. On saisit par cet exemple toute la complexité de la symbolique en usage dans le culte de Saturne, où le même objet peut, selon les circonstances, offrir plusieurs significations. C'est si vrai que la couronne peut même bénéficier parfois d'une valorisation suprême en exprimant une qualité propre au dieu, une qualité assez importante pour qu'elle vienne à exprimer le dieu en se substituant à lui dans le fronton de plusieurs stèles[3].

Une fois débarrassé des offrandes rituelles, des instruments liturgiques et des « emblèmes d'introduction » qui marquent l'accès de certains fidèles aux catégories privilégiées, le dossier de la symbolique reste encore très riche. Avant de l'ouvrir et de l'examiner en détail, pour essayer de préciser la nature du dieu, quelques remarques préliminaires s'imposent encore.

Evolution chronologique.

On constate, tout d'abord, que certains symboles prédominent à certaines époques pour perdre ensuite de leur faveur et même parfois disparaître. C'est le

1. *Infra*, p. 397.
2. *Infra*, p. 390.
3. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. V, fig. 7 (Aïn-Tounga) ; VI, 4 (Hr-Mest) ; t. II, pl. XXXV 4, (Mons) ; et surtout XXXVIII, 3 (Sétif).

cas par exemple du fameux signe faussement appelé « signe de Tanit », qui sur les stèles puniques et néopuniques occupe une place centrale privilégiée, pour se trouver ensuite sur les ex-voto d'époque romaine à peu près évincé du registre central des monuments ; dès lors ou bien — c'est le cas le plus fréquent — il disparaît purement et simplement du catalogue des symboles, ou bien sur quelques monuments découverts dans des sites profondément punicisés comme *Thignica* en Afrique proconsulaire et Tiddis en Numidie[1], il est maintenu avec une signification spéciale. A *Thignica*, où les manifestations extérieures du culte paraissent avoir reçu très tôt une importance particulière, il tient la place de l'autel des sacrifices sur les stèles du IIe siècle avant de disparaître sur les ex-voto du IIIe siècle. A Tiddis, où les « signes » semblent par leur nombre, leur variété et leur originalité avoir joué un rôle considérable, il se trouve transporté dans le registre supérieur réservé aux dieux et à leurs attributs. Il est d'autre part très frappant que sur les stèles du IIe et du IIIe siècle, provenant de sites peu ou pas punicisés, mais au contraire fortement romanisés, comme Timgad, Lambèse ou Djémila en Numidie, le signe dit de Tanit ne figure jamais. De telles constatations ne peuvent pas s'expliquer par la « mode ». Quand il s'agit de phénomène religieux, la « mode » elle-même n'est d'ailleurs en général que le reflet d'une évolution, formelle ou conceptuelle. La prédominance d'un symbole, comme sa disparition ou sa transformation, représente donc une phase de l'évolution du concept religieux qu'il traduit. Il faudra en tenir compte.

Différenciations régionales.

On constate d'autre part que, si certains symboles se retrouvent partout en Afrique — comme le croissant, le disque, la rosace, la couronne ou la palme — certains autres sont en particulière faveur dans certains sites ou dans certaines régions, voire même ne se rencontrent que dans des zones bien déterminées ; c'est le cas de la pomme de pin, fréquente sur les ex-voto d'Afrique proconsulaire et de Byzacène, plus rare en Numidie et en Maurétanie. C'est le cas surtout de l'échelle, qu'on ne trouve qu'à Tiddis et à Tigisis d'une part, près de Ghardimaou et de Béja d'autre part. D'une manière non moins frappante, c'est le cas du canard qui ne figure d'une manière courante que dans la zone de Sétif-Djémila-Mons et une fois sur une stèle de Tiddis, près de Constantine. Les premiers, communs à toute l'Afrique, évoquent à l'évidence des aspects essentiels de la personne divine. Reconnus et compris par tous, ils portent témoignage de l'unicité fondamentale de Saturne, reconnu par tous les Africains, de la Méditerranée orientale à l'Océan Atlantique, comme un seul et même dieu, apte à répondre à leurs communes aspirations. Les seconds, soumis à des différenciations régionales, n'évoquent pas pour autant des caractères moins essentiels de la personne du dieu. Leur particularisme peut s'expliquer par l'histoire, ou si l'on veut, par l'action d'apports extérieurs, circonscrite à une région déterminée, comme on le verra plus loin pour l'échelle dans les régions de Constantine et de Béja. Elle peut s'expliquer aussi par la géographie, c'est-à-dire par les conditions physiques ou climatiques qui, dans une zone bien délimitée créent les conditions favorables à telle ou telle production et dès lors orientent les préoccupations économiques

1. Pour *Thignica*, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 126 et s. et pl. V. Pour Tiddis, voir t. II, pl. XXI, fig. 2-5.

quotidiennes de la population vers certaines spécialités : c'est le cas des canards dans la région de Sétif-Saint-Arnaud, région humide dont le sol alluvionnaire conserve le souvenir du vieux lac tertiaire de l'Aïn-Hanech, sur les bords duquel ont été retrouvées les traces les plus anciennes d'une industrie lithique, témoin d'une présence humaine.

Formes du symbolisme

L'examen des titres qui dans les inscriptions affublent couramment le nom de Saturne a permis — on l'a vu — de montrer le caractère souverain, omnipotent et universel du grand dieu des Africains. L'analyse de ses attributs a d'autre part laissé entrevoir les principaux aspects de sa personnalité, sans pour autant les présenter avec toute la précision voulue. En déplorant une fois de plus l'absence, ou pour le moins l'insuffisance des données de la tradition sacrée, force nous est donc de recourir à la symbolique qui figure sur les monuments du culte, pour tenter de combler cette lacune regrettable de notre information.

Dans ce symbolisme complexe, multiforme, où nous avons d'abord essayé d'introduire — par la méthode de l'élimination préalable — quelques mises au point indispensables et quelques distinctions fondamentales, il paraît maintenant nécessaire d'essayer de voir un peu clair en expliquant les symboles eux-mêmes. En fondant surtout cette explication sur l'analyse rationnelle des textes et des monuments[1], il est possible d'assigner à l'ensemble varié des symboles une triple orientation : astrale, agraire et funéraire, conforme d'ailleurs à ce que laissait entrevoir l'analyse des attributs du dieu.

A. — *Les symboles astraux.*

Le mysticisme astral dans le Proche-Orient et en Grèce.

On a déjà relevé que la vue du ciel étoilé a de tout temps exercé sur les Anciens, habitués au ciel clair et lumineux du midi méditerranéen et du Moyen-Orient, une influence profonde. Ce qui, pour les Occidentaux, est souvent une acquisition abstraite de la science est pour les Méditerranéens et surtout les Orientaux une réalité concrète, vivante, perceptible. Contempler l'Univers est déjà pour eux, a-t-on dit, le fait d'un être religieux. Dans le Proche-Orient, « étoile » est synonyme de divinité[2]. Et il n'est pas surprenant que ces pays aient vu naître les

1. Il me paraît prudent de m'en tenir à cette méthode, déjà ancienne, mais qui a fait ses preuves (cf. les travaux de F. Cumont, W. Deonna, F. Chapouthier, etc., cités *supra*). Récemment, E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman period*, 8 vol., New York, 1953-1958 a entrepris de rechercher la signification des symboles non seulement dans les textes et sur les monuments, mais aussi d'après les apports de la psychologie, en particulier dans les domaines de la psychanalyse et de la psychologie des profondeurs. Maniée avec précaution, cette méthode peut renouveler ou préciser certaines interprétations. Mais on risque évidemment d'y introduire une trop grande part de subjectivité. Sur cette méthode, voir notamment le vol. IV. Réserves et critiques de E. J. Bickerman dans l'*Ant. Class.*, XXV, 1956, p. 246-251 et XXVI, 1957, p. 532-533.

2. Dans l'écriture cunéiforme, la représentation de l'étoile est le signe déterminatif du dieu ; et il a été observé qu'au début du IIe millénaire, placé devant le nom du roi, il constituait le seul élément qui permette d'affirmer sa divinisation : cf. E. Delaporte, *Les civilisations babylonienne et assyrienne*, 1923, p. 151 ; E. Dhorme, *Les relig. de Babyl. et d'Assyr.*, coll. Mana, I, 2, p. 12. Déjà sur des empreintes iraniennes archaïques (fin IVe-début IIIe millén.), l'étoile accompagne le « héros iranien », ancêtre des dieux de l'époque historique : P. Amiet, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris, 1961, fig. 123 et 150, p. 72.

premières observations scientifiques des astrologues aussi bien que les plus anciennes manifestations de la religion astrale. Non plus qu'en Grèce les philosophes aient été inspirés par l'idée du mouvement des corps célestes et de la pensée qui les guidait. Pour Platon les étoiles sont « des êtres animés, intelligents, divins »[1]. Et depuis l'*Epinomis*[2] tous les philosophes ont enseigné que les astres étaient des dieux, formes visibles du dieu suprême invisible. Ainsi peut-on dire que le mysticisme astral, qui devait se développer à l'époque hellénistique et à plusieurs reprises refleurir à l'époque romaine, est né d'un accord profond des besoins de l'âme avec un sentiment esthétique, enrichi d'une vue scientifique du monde[3].

La pénétration à Rome au IIe s. av. J.-C.

Toutefois, et malgré leur pénétration précoce en Grande-Grèce, c'est seulement au IIe siècle av. J.-C. et aux Ier siècles av. et ap. J.-C. que l'influence des doctrines philosophiques grecques s'est fait sentir à Rome sur l'évolution des idées[4]. Peut-être d'ailleurs s'était-elle manifestée un peu plus tôt en terre d'Afrique grâce à Carthage. En tous cas, à partir de ce moment, à Rome et dans le bassin occidental de la Méditerranée, l'attention s'est, peut-on dire, tournée de plus en plus vers le ciel et les astres qui le parcourent. Sans doute parce que, en dépit de leurs différences doctrinales, toutes les écoles se rencontraient à peu près sur un double terrain : celui de la divinité des astres et celui de l'anabase des âmes, qui constituent deux des composantes essentielles du mysticisme astral.

Bien que rejetant la théorie de la sympathie universelle, le Moyen Stoïcisme, pour qui l'âme est un souffle (πνεῦμα) qui anime le corps, n'en inspire pas moins pour autant la croyance en l'ascension des âmes vers les astres[5]. Qu'il faille voir dans le principal animateur de l'école, le Syrien Posidonius d'Apamée l'« auteur d'une synthèse entre le stoïcisme et le platonisme »[6] ou « un intermédiaire entre la pensée des barbares et celle des Grecs, un médiateur de l'Orient »[7], peu

1. *Lois*, 966 d.e.

2. En particulier *Epinomis*, p. 988 A. Voir M. P. Nilsson, « The origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies », *H.T.R.*, XXXIII, 1940, p. 1 et s. = *Opusc. sel.*, III, p. 31 et s., et du même auteur, « Symbolisme astronomique et mystique dans certains cultes publics grecs », *Hommages Bidez-Cumont*, 1949, p. 217 et s. = *Opusc. sel.*, III, p. 167 et s. La religion astrale exposée par l'*Epinomis* est-elle d'origine orientale ? Voir sur cette question Ed. des Places, *Mél. Cumont*, 1936, p. 136 et s.

3. On notera en particulier le développement scientifique de l'astronomie qui au IVe siècle a fait des progrès considérables ; le sentiment religieux s'appuie dès lors sur des bases scientifiques : cf. R. P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II. *Le dieu cosmique*, p. 340 et s., et surtout F. Cumont, « Le mysticisme astral » (*Bull. Acad. de Belgique*), 1909, et P. Boyancé, « La religion astrale de Platon à Cicéron », *R.E.G.*, LXV, 1952, p. 312-350.

4. On trouvera l'essentiel de la documentation commodément rassemblé dans F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 104-252. Du même auteur, *Lux Perpetua*, 1949.

5. La doctrine est exposée par Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 71 (*Framg. Stoïc.*, II, fr. 812, éd. Arnim), dont la source est Posidonius, et par Cicéron, *Tuscul.*, I, 18, 42 et s. Cf. aussi Lactance, *Div. Inst.*, VII, 20 (fr. 813, éd. Arnim). Voir F. Cumont, *Rech. symbol. fun. Rom.*, p. 121 et s. et p. 190 et s., qui ne précise pas la date à laquelle le stoïcisme pénètre à Rome. Selon certains, en particulier Warde Fowler, *The religious experience of the Roman people*, Londres, 1911, p. 357 et s., le stoïcisme romain débuterait au milieu du IIe siècle av. J.-C., au temps de Scipion Emilien. Il faut cependant rappeler, qu'en dehors des contacts Scipion-Panétius de Rhodes, ce que nous savons du stoïcisme vient surtout de Cicéron. Aussi les ouvrages politiques de Cicéron, le *De republica* en particulier sont-ils parfois considérés comme inaugurant le stoïcisme romain. Sur les raisons du succès du stoïcisme romain, on lira les remarques du R. P. Festugière, *ouv. cit.*, p. 439 et s. Sur le stoïcisme à Rome, Posidonius, etc., voir le rapport de P. Boyancé, « Le stoïcisme à Rome », *Actes du VIIe Congr. Assoc. G. Budé, Aix-en-Provence*, 1963, Paris, 1964, p. 218-254, qui fournit toute la bibliographie récente.

6. E. Bréhier, *Hist. de la philos.*, I. *L'Antiquité et le Moyen-Age*, Paris, 1942, p. 402.

7. A. Piganiol, « Sur la source du *Songe de Scipion* », *C.R.A.I.*, 1957, p. 88.

importe ici. Compte surtout pour nous l'influence de ses idées sur l'opinion du Ier siècle av. J.-C., de plus en plus convaincue que les âmes, une fois purifiées après la dissolution des corps, gagnent les régions célestes, où elles sont divinisées et dès lors gravitent autour de la Lune, astre divin.

A côté du dogmatisme stoïcien, le néopythagorisme, plus souple et dont l'influence fut elle aussi très profonde, fait de la doctrine de l'origine et de l'immortalité aérienne des âmes un des thèmes essentiels de son enseignement. Venues du ciel sur terre pour y animer les corps, les âmes remontent au ciel après la séparation de la mort ; pures, elles vont prendre place parmi les étoiles et pour les plus favorisées, sur les Iles des Bienheureux que sont le Soleil et la Lune ; souillées, elles attendent dans l'atmosphère de se purifier par d'ultérieures réincarnations. Les Pythagoriciens ont d'ailleurs été les premiers à poser en dogme et à enseigner l'immortalité astrale [1].

Les Epicuriens eux-mêmes, tout en considérant que l'âme, composée d'atomes, se dissout dans les airs après la mort du corps [2], ne se sont pas tenus complètement à l'écart des idées du temps. On connaît les beaux vers de Lucrèce qui nous montrent l'homme contemplant avec ravissement les étoiles et s'interrogeant sur l'éternité de leur course [3].

Ainsi pendant cette période d'un siècle et demi qui couvre le IIe siècle et la première moitié du Ier siècle av. J.-C. et qui, bien que marquée par une profonde évolution du sentiment religieux, reste malheureusement pour nous du point de vue spirituel « l'une des périodes les plus obscures de l'Antiquité » [4], pour déboucher finalement sur l'éclectisme cicéronien, voyons-nous se répandre à Rome et dans le monde occidental deux idées essentielles : celle de la divinité des corps célestes d'une part [5], celle de l'ascension des âmes et de l'immortalité astrale d'autre part. Elles sont au cœur des grands traités cicéroniens : *De republica*, notamment du livre VI de ce dernier, consacré au fameux *Songe de Scipion* [6], ce magnifique

1. La doctrine est exposée notamment par Jamblique, *Vita Pythag.*, *passim*, not. XVIII, 82 (= DIELS, *Vorsokr.*, I5, p. 464, 5) sur les Iles des Bienheureux. Voir Lydus, *De mensib.*, IV, 148 (WÜNSCH, 167). Voir F. CUMONT, *Rech. symbol. fun. Rom.*, p. 116 et s. et p. 183 et s. et L. ROUGIER, *La religion astrale des Pythagoriciens*, Paris, 1959, 2e éd. mise à jour du livre de 1933. Sur les conceptions de Plutarque, dans le *De facie in orbe lunae*, voir F. CUMONT, *ouv. cit.*, p. 195 et s. et surtout G. SOURY, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Paris, 1942.

2. Cf. Lucrèce, III, 435 et s., 456, 509, 556 et s. ; Sext. Emp., *Adv. mathem.*, IX, 72 (= fr. 337, USENER) ; August., *Serm.*, CL (*P.L.*, t. V, 811, MIGNE).

3. V, 1215. Voir en dernier lieu A.-J. FESTUGIÈRE, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946 et P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.

4. Comme l'a souligné le R. P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le dieu cosmique*, p. 342. Sur l'union du dogmatisme religieux et de l'éclectisme philosophique à l'époque de Cicéron, voir *ibid.*, p. 341 et s.

5. Cette idée va traverser les derniers siècles de l'Antiquité. On la retrouve dans les polémiques des derniers philosophes païens contre les chrétiens : cf. par exemple Simplicius, *de Caelo*, II, 1, 284 a 2 -a 14 (p. 370, 29 et s., HEIBERG).

6. Bibliographie abondante. Voir notamment R. HARDER, « Ueber Ciceros Somnium Scipionis », dans *Schrift. d. Königsb. gel. Ges.*, Geisteswiss. Kl. VI, 3, Halle, 1929 ; P. BOYANCÉ, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Paris, 1936 ; R. P. FESTUGIÈRE, « Les thèmes du Songe de Scipion », dans l'*Eranos Rudbergianus*, *Eranos*, t. 44, 1946 ; p. 370 et s. ; du même auteur, *La révél. d'Herm. Trism.*, II, *Le dieu cosmique*, p. 441-459 et III. *Les doctrines de l'âme*, p. 27, 33. Voir, en dernier lieu, A. PIGANIOL, « Sur la source du *Songe de Scipion* », *C.R.A.I.*, 1957, p. 88-93, communication sur laquelle on reviendra plus loin. Bibliographie récente par P. BOYANCÉ, « Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron », *Actes du Congr. Assoc. G. Budé, Poitiers*, 1953, Paris, 1954, p. 195-221.

poème cosmique sur l'anabase de l'âme, et *De natura deorum* [1]. Mais elles n'appartiennent nullement en propre au cercle étroit d'une élite imprégnée de haute culture philosophique. Elles se répandent même d'autant plus facilement et largement que, selon l'orientation donnée par l'enseignement, la faveur du public va alors à la littérature des Introductions (εἰσαγωγαί) et des doxographies, ces compilations d'opinions par lesquelles se vulgarise la culture [2]. Elles deviennent le bien commun de la grande majorité des peuples du monde gréco-romain qui tend ainsi à former à la fin de la République et sous l'Empire une *Koinè* spirituelle.

Le symbolisme astral dans les provinces de l'Empire

Rien d'étonnant dès lors à ce que, conformément au goût du temps, le symbolisme cosmique fleurisse à partir du Ier siècle av. J.-C. dans la décoration de tous les monuments, qui pour l'homme expriment sa préoccupation de l'au-delà : monuments funéraires qui traduisent un espoir ; monuments votifs qui évoquent une certitude ; documents religieux qui développent une croyance, exposent une foi [3]. Qu'il s'agisse des stèles funéraires d'Italie, des provinces danubiennes, de Germanie, de Gaule, d'Espagne ou de Bretagne ; des stèles votives, des plaques et des reliefs rituels du culte d'Isis, de Sabazios ou de Jupiter Dolichenus ; des peintures ou des stucs des tombeaux aussi bien que des sanctuaires orientaux [4] ;

1. En particulier II, 17,45 - 23,60. Cf. notamment II, 21, 55 : *in his* (les astres fixes) *vim et mentem esse divinam* ; *haec ipsa qui non sentiat deorum vim habere is nihil omnino sensurus, esse videatur* ; II, 21, 54 au sujet des planètes : *non possumus ea ipsa non in deorum numero reponere.* Sur la beauté du ciel (Soleil, Lune, autres planètes, étoiles fixes), voir II, 40,101 - 44,115. Sur l'observation du ciel et des astres qui *spectaculum hominibus praebent*, voir II, 62, 155.

2. Comme l'a montré le R. P. FESTUGIÈRE, *ouv. cit.*, p. 344 et s. La vulgarisation de cette culture a finalement constitué une véritable *koinè* spirituelle du monde gréco-romain (p. 368-369).

3. Il y a plus. Héritage de l'Orient, où l'étoile est le signe de la divinité (cf. *supra*, n. 2, p. 166 ; cf. aussi l'étoile qui désigne aux mages la présence de Jésus à Bethléem), à Rome l'étoile annonce également la présence d'un dieu : pour César (Pline, *N.H.*, II, 23 ; Suétone, *Caes.*, 88 ; Sénèque, *Quaest. Nat.*, VII, 17 ; Dion Cassius, XLV, 7 ; Plut., *César*, 69 ; Monnaies : H. COHEN, I, p. 2, no 5 ; 14, no 33 ; 15, no 41 ; MATTINGLY, *Coins of the Rom. Emp. in the Brit. Mus.*, I, pl. 2, 19-20 ; pl. 3, 2). Pour Trajan divinisé (MATTINGLY-SYDENHAM, II, p. 434, no 730). Pour Antinoüs, dont l'âme montée au ciel est devenue une étoile nouvelle (Cass. Dio, LXIX, 11, 4 ; F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 183 ; J. BEAUJEU, *ouv. cit.*, p. 247 ; sur ses monnaies : S. BLUM, « Numism. d'Antinoüs », *Journ. Int. Arch. Numism.*, XVI, 1914, p. 33-70). Pour Antonin et les nombreux symboles astraux de ses monnaies (J. BEAUJEU, *ouv. cit.*, p. 323 et s). Le Christianisme a accueilli l'idée : cf. J. VILLETTE, dans *R.B.*, 1953, p. 398-413, à propos de la grande fresque de la maison chrétienne de Doura-Europos (*Dura Reports*, V, 1931-1932, parus en 1934, p. 270 et s. et pl. XLVIII) où l'étoile représente l'ange.

4. F. CUMONT, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 239 et s. note que les symboles luni-solaires sont rares sur les stèles funéraires de Rome ; pour la Gaule et la Germanie outre les relevés et commentaires de F. CUMONT voir J. J. HATT, *La tombe gallo-romaine*, Paris, 1951, p. 92, 238 et s. et F. BRAEMER, *Les stèles funéraires de Bordeaux*, 1960, p. 118 qui relève la route du croissant : il ne figure que sur deux stèles funéraires de Bordeaux (no 44, pl. XIV et 63, pl. XVIII) et sur deux monuments funéraires du Musée de Bordeaux (C. JULLIAN, *Inscr. rom. de Bordeaux*, 1887-1890, no 47 = *C.I.L.*, XIII, 609 b et no 229 = *C.I.L.*, XIII, 692) ; à quoi on peut ajouter quatre stèles de la région de Périgueux (ESPÉRANDIEU, *ouv. cit.*, 1278, 6953, 6954, 6958). Même rareté du croissant à Lyon, où sur 452 tombes utilisables, 5 seulement portent le croissant, presque toutes appartenant à des étrangers (A. AUDIN, « La stèle de Sabineius Marcellus », *Bull. Mus, et Mon. lyonnais*, III (1957-1961), 1960, no 4, p. 63-67). Pour l'Espagne, cf. F. CUMONT, p. 234 et s. Pour la Bretagne, cf. F. CUMONT, p. 227, pl. XVIII.

Les Phéniciens et tous les Sémites adoraient les astres : Jonas tue ceux qui offrent de l'encens à Baal, au soleil, à la lune, aux douze signes et à tous les astres (*Rois*, IV, 23). Particulièrement courants dans l'iconographie des religions orientales (cf. F. CUMONT, *Les rel. orient. dans le paganisme romain*, *passim*), les symboles astraux paraissent rarement dans l'iconographie classique et occidentale (sauf précisément dans le culte africain de Saturne) ; on les retrouve en revanche sur des monuments chrétiens voir *infra*, p. 252 et n. 3. Pour les *mithraea*, cf. maintenant J. VERMASEREN, *Corp. inscr. et mon. rel. mithr.*, den Haag, 1956 et pour les exemples récents les *mithraea* dits des Sept planètes et des Sept portes à Ostie (BECATTI, *I Mitrei*, p. 47-51, 123-124 ; M. F. SQUARCIAPINO, *I culti orientali ad Ostia* p. 43 et 50) et le *mithraeum* de s. Prisca à Rome (VERMASEREN et VAN ESSEN, art. cit., p. 10 et pl. II). Dans le culte

partout des représentations astrales expriment les aspirations communes de l'âme au repos et au bonheur dans l'au-delà céleste, dans le monde des étoiles et des planètes.

et notamment en Afrique.

Pourtant on remarque qu'extrêmement courantes dans l'iconographie des religions orientales, elles occupent relativement peu de place dans l'iconographie religieuse occidentale. Sauf précisément en Afrique, où il se trouve que les monuments du culte de Saturne les utilisent avec prédilection. Quant aux stèles funéraires, qui partout, dans toutes les parties du monde romain sauf peut-être à Rome[1], sont fréquemment décorées à leur sommet d'un croissant, d'un disque ou d'une étoile, parce que ces symboles font écho à une croyance généralisée dans l'immortalité astrale, c'est tout de même dans les provinces romaines d'Afrique qu'elles sont de loin les plus abondantes[2]. Ici, qu'il s'agisse — comme on le verra plus loin[3] — des grandes villes côtières, héritières de comptoirs puniques, des villes moyennes de l'intérieur — anciennes bourgades indigènes ou fondations romaines — des simples centres ruraux, partout les symboles luni-solaires appartiennent au répertoire iconographique des monuments funéraires — autels, cippes, cupules, stèles — avec une telle faveur qu'on peut presque dire qu'ils sont de règle.

Le cas particulier du culte de Saturne.

Dans l'Occident romain, s'accuse donc l'originalité de l'Afrique : seul ensemble provincial d'Occident où le culte le plus représentatif du pays, celui de Saturne, mette en œuvre un symbolisme astral, où d'autre part les monuments funéraires témoignent par leur décor de la croyance commune en une eschatologie luni-solaire. Y a-t-il un rapport de cause à effet entre ces deux manifestations, cultuelle et funéraire ? Ou bien puisent-elles toutes les deux aux mêmes sources ? Cette question ne pourra être examinée que plus loin. Contentons-nous pour l'instant de souligner l'originalité du culte de Saturne, le seul culte d'Occident dans lequel le symbolisme astral occupe une place importante. Etant donné d'une part la communauté de ce symbolisme entre les religions orientales et celle de Saturne, étant donné d'autre part que le Saturne africain est de tous les dieux de l'Occident romain le seul à s'entourer de ces signes astraux, on est tout naturellement conduit à chercher une explication et une origine à la fois en Orient et en Afrique même. Pour éclairer ces voies et permettre cette recherche, encore faut-il d'abord

mithriaque ces symboles expriment le dogme de la catabase et de l'anabase des âmes : de la Lune, source de génération et conservatoire de vie, descendent les âmes qui viennent sur terre habiter les corps mortels ; après la mort du corps, les âmes remontent vers les planètes, jusqu'à Saturne, la plus éloignée, où peu à peu dépouillées de leur corporalité, elles deviennent toute spirituelles.

1. Voir *supra*, n. 4, p. 169.

2. Comme l'a justement souligné F. Cumont, *Rech. symbol. fun. Rom.*, p. 209 et s. ; voir aussi J. Toutain, « Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l'Afrique du Nord », *R.E.A.*, XIII, 1911, p. 165-175.

3. *Infra*, p. 171et s. On a parfois observé que le croissant était en Afrique plus rare dans les cités créées autour des camps que dans les cités nées de vieux centres indigènes (J. Toutain, *R.E.A.*, art. cit., p. 169 et s. ; A. Piganiol et Laurent-Vibert, *M.E.F.R.*, 1912, p. 162). Cette observation n'est pas partout justifiée ; le croissant abonde à *Rapidum*, ville née d'un camp sur le *limes* de Maurétanie : cf. M. Leglay, « Relief, inscriptions et stèles de Rapidum », *M.E.F.R.*, 1951, p. 85 et s. ce qui n'a rien d'étonnant, puisque le recrutement militaire est devenu essentiellement régional depuis Hadrien. Il serait néanmoins intéressant de faire un relevé aussi complet que possible des stèles inscrites illustrées d'un croissant et, autant que l'onomastique le permettrait, d'examiner si l'emploi du croissant trahit soit l'origine africaine, soit l'africanisation du personnage.

savoir de quels symboles il s'agit et quelle signification leur attribuaient ceux qui les utilisaient.

Les trois symboles célestes les plus fréquemment représentés sont le croissant, le disque et l'étoile, tantôt isolés, tantôt associés. En outre, mais plus rarement apparaissent l'aigle et la couronne radiée.

Le croissant.

De tous les signes le plus courant, le croissant orne le sommet de nos ex-voto dans toutes les régions de l'Afrique romaine, de Carthage à Volubilis[1]. Tantôt seul, tantôt sommé d'un disque ou d'une étoile, tantôt flanqué d'un ou de deux astres, le croissant détient, du fait de l'abondance de ses figurations et de la place qui lui est réservée dans le tympan du fronton ou en tout cas dans la partie supérieure des stèles, une importance primordiale. Quelle est sa signification ? Et quel est son rôle ? Même ici, la réponse n'est pas simple.

Le croissant lunaire, pendant de l'astre solaire.

Ou bien, comme à Tébessa où une stèle[2] montre dans les écoinçons d'une part un croissant et d'autre part un astre à neuf rais, le croissant représente évidemment la lune ; avec l'astre qui fait pendant, il occupe la place des bustes de la Lune et du Soleil, assesseurs de Saturne, dont ils expriment l'éternité. S'il fallait une confirmation, plusieurs ex-voto de Tiddis[3] qui, aux deux extrémités de leur registre supérieur, opposent un croissant et un buste radié du Soleil, l'apporteraient sans conteste.

Le croissant seul ou en position centrale.

Ou bien, comme en de nombreux endroits, de Carthage à Cherchel, le croissant occupe, tout seul, le milieu du tympan du registre supérieur, sur des stèles, dont l'inscription atteste que leur dédicace s'adresse à Saturne[4]. Sur d'autres ex-voto le croissant, au lieu d'être seul, est flanqué de deux astres[5], qui en quelque sorte jouent le rôle d'assesseurs. Dans ces cas, le croissant sculpté ou gravé à la place précise qu'occupe le dieu (quand il est figuré) évoque évidemment celui-ci ; le croissant a été purement et simplement substitué au dieu. Et la substitution se fait aussi bien dans le cas de Saturne que dans celui de Caelestis[6].

Dès maintenant s'imposent donc plusieurs conclusions. La première, c'est que le croissant n'est pas, comme on a trop tendance à le croire, un symbole simple. Il joue un double rôle et possède une double signification. Modeste assesseur du dieu principal, quand il fait pendant au Soleil, il devient souvent, quand il est seul, en position centrale, susceptible de remplacer le dieu principal lui-même. Symbole lunaire dans le premier cas, il devient substitut divin dans le second. Ce

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. croissant.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 343, Hr-Rohban 25.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tiddis 22 et 25 ; pl. XXI, 3 et 4. Voir aussi les n° 4, 5, 17, 26 ; pl. XX, 4 et 5 ; XXI, 2, 5.
4. A titre d'exemple, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, Carthage, p. 20, n° 10 ; Bou-Kourneïn, p. 57, n° 80, etc. A Timgad (II, pl. XXVII, fig. 1), sur un médaillon de terre-cuite, le buste de Saturne repose sur un croissant.
5. Pour exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, Dj-Djelloud, p. 28, n° 6 ; 30, n° 15 ; Neferis, p. 86, n° 5, 6 etc.
6. Sur le croissant, emblème de Caelestis : S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 259, 270 et s. ; voir le bandeau frontal d'Aïn-Khamouda (*Cat. Mus. Alaoui, Suppl.*, p. 120, n° 78, pl. LVIII) et de nombreuses lampes : *C.I.L.*, 22644, 66, 245, 326 entre autres. Sur Caelestis et l' « astre » des Libyens, voir *C.I.L.*, VIII, 759. Rappelons que Caelestis est considérée comme *pollicitatrix pluviarum* (Tertullien, *Apol.*, 23, 6 ; et *C.I.L.*, 4635 = 16810) et que pour les bédouins des déserts du Proche-Orient comme pour ceux d'Afrique du Nord, la rareté des pluies rend appréciables les rosées nocturnes ; la lune devient de ce fait une puissance de végétation. On a d'ailleurs noté que des peuples aussi divers que les Eskimo, les Boshiman et les Indiens du Pérou ont mis en rapport la pluie et la lune : cf. M. Eliade, *Traité d'Hist. des Relig.*, p. 89 qui s'appuie sur Koppers, *Pferde-Opfer*, p. 376.

qui implique que le croissant ne doit pas être tenu toujours et seulement pour le symbole de la Lune, aussi bien sur les stèles funéraires [1] que sur les ex-voto. Il suit de là que, n'appartenant plus en propre à Caelestis, mais aussi bien à Saturne qu'à sa parèdre, et à moins de supposer que l'un et l'autre aient été des divinités lunaires — ce quecontre disent les textes et les monuments — le croissant ne peut plus être invoqué pour affirmer la nature lunaire de Caelestis [2]. La signification est plus générale, elle est astrale [3], autant et plus que lunaire. Tout au plus peut-il signifier, quand il apparaît derrière les épaules de la déesse [4], ou sur des monuments dédiés à elle, qu'elle est bien — comme son nom l'indique d'ailleurs — une déesse « céleste », cosmique, qui règne sur tous les astres, tout en ayant la lune pour demeure particulière.

C'est d'ailleurs un tel symbolisme, à la fois lunaire et plus largement astral et céleste, que possède le croissant sur des monuments de l'Ancien Orient où il accompagne certes des divinités lunaires comme Sîn en Babylonie, 'Aglibol à Palmyre, Mên en Phrygie, Thot en Egypte [5], mais aussi bien des divinités dont le domaine est céleste, sans avoir rien de spécifiquement lunaire, comme c'est le cas pour Bêl, Malakbêl et Nergal à Palmyre [6]. En Phénicie même, d'où le symbole du croissant a dû passer à Carthage, sa signification dépasse singulièrement l'astre de la nuit puisqu'on le trouve par exemple avec la déesse-nue à Minet-el-Beida.

Le disque.

Après le croissant, le disque est le symbole le plus fréquent de l'iconographie saturnienne. Lui aussi se rencontre partout dans l'Afrique romaine, de la vallée

1. Sur la Lune séjour des morts, voir F. Cumont, *Rech. symbol. fun.*, p. 177 et s. Selon A. D. Nock, « Sarcophagi and symbolism », *A.J.A.*, L, 1946, p. 142, le croissant indique peut-être « un patronage surnaturel plutôt qu'une demeure surnaturelle ». Cf. aussi Nock, *Cl. Quarterly*, XX, 1926, p. 107 et s. A. D. Nock voit une confirmation de son opinion dans le fait que beaucoup de stèles ornées du croissant sont votives. A quoi on peut objecter que le dédicant d'une stèle votive peut, au moment du sacrifice que commémore la stèle, songer à la « demeure surnaturelle » attendue dans l'au-delà. Je crois plutôt, étant donné la double symbolique du croissant, qu'en gravant ou en sculptant ce signe sur les stèles, funéraires aussi bien que votives, on exprimait l'espoir d'une survie dans l'au-delà céleste, l'attente d'une immortalité astrale, sans pour autant situer toujours avec précision dans la lune le séjour des morts.
On remarquera, en tout cas, que le croissant est beaucoup plus fréquent sur les stèles funéraires africaines que partout ailleurs : *supra*, p. 170 et n. 2. Il est cependant probable que pour un certain nombre de gens, le croissant (ou la rosace) représentés sur les stèles funéraires et associés à la formule de consécration aux *Dii Manes* n'étaient plus à l'époque impériale que de simples motifs ornementaux. Cette évolution suivit, sous l'Empire, le sort de beaucoup de figurations symboliques empruntées par les Romains à la tradition décorative des autres peuples. Sur cette évolution, voir B. Schröder, « Studien zu den Grabdenkmälern der röm. Kaiserzeit », *Bonn. Jahrb.*, 108/109, 1902, p. 47-79. Sur les stèles votives, de caractère plus religieux que les stèles funéraires, cette transformation fut sans doute plus lente et moins complète.
2. Comme l'a fait par exemple Ph. Berger, à partir de Tanit, *J.A.*, 1877, I, p. 158 ; *C.I.S.*, I, t. I, p. 288. S. Gsell, plus prudent ne semble pas partager cette opinion (*Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 247-249). Un peu plus loin (p. 251), il note toutefois que « Caelestis fut incontestablement la maîtresse de la lune ».
3. Cette signification céleste, plutôt que lunaire, du croissant est confirmée par l'illustration de deux stèles votives de Zaghouan (Zaghouan 2, 6 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 106-107) qui comporte deux croissants là où l'on attendait plutôt un croissant et un disque ; ils précisent surtout le caractère céleste du registre qui les contient. Toutefois l'isolement de ces deux monuments interdit d'en tirer un trop grand parti.
4. Par exemple sur le bandeau frontal d'Aïn-Khamouda, en Tunisie : voir p. 171, n. 6 et *infra*, p. 373.
5. Sur Sîn, voir E. Dhorme, *Les rel. de Babylonie et d'Assyrie*, coll. Mana, p. 54 et s. et 83 et s. (avec bibliographie). Sur Aglibol, voir *ibid.*, p. 404 et 413 (bibliographie). Sur Mên, voir P. Perdrizet, *B.C.H.*, XX, 1896, p. 55-106, qui a mis en lumière l'identité de Mên avec les dieux lunaires sémitiques ; contre Ramsay, *J.H.S.*, 1889, p. 229 et s., qui voyait en Mên le dieu phrygien du Soleil-Manês.
6. Voir sur des tessères de Palmyre : pour Bêl, dieu du ciel et grand dieu de Palmyre, H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky, *Rec. tess. Palmyre*, 1955, n° 39, 99 ; pour Malakbel, dieu solaire, n° 280 ; pour Nergal = Héraklès, n° 234-235.

du Bagradas jusqu'en Maurétanie [1]. Parfois représenté par un simple cercle, il enferme aussi très souvent des signes plus ou moins compliqués qui en rehaussent l'intérêt : ce peut être un simple point, ou bien un ou plusieurs cercles concentriques, une croix, un astre à plusieurs rayons (le nombre varie de cinq à huit), ou encore une rosace à plusieurs pétales (de quatre à huit également) [2] — ce qui indique clairement que la rosace n'est qu'une forme plus décorative de l'étoile [3], ou si l'on préfère, que celle-ci est une rosace stylisée — ce peut être aussi un disque irradiant. Cette dernière version du symbole suffirait, s'il était encore besoin de le préciser, à définir sa valeur solaire.

Le disque solaire, pendant du croissant lunaire.

C'est cette dernière signification, et exclusive, que possède sans aucun doute le disque, lorsqu'il voisine avec le croissant, sur des stèles d'Aïn-Battaria [4] par exemple. Elle serait confirmée, le cas échéant, par les stèles de Tiddis qui, aux deux extrémités du registre supérieur, opposent tantôt, on l'a vu, un croissant et un buste du Soleil, tantôt un croissant et un disque radié. Ou encore par une stèle du Bou-Kourneïn où le buste de Saturne est flanqué d'un disque et d'une étoile [5]. Comme le croissant, le disque tient donc la place et joue le rôle d'assesseur du dieu principal. Ils ne sont alors que les formes abstraites de *Luna* et de *Sol*, acolytes de Saturne.

Le disque seul ou en position centrale.

Mais, comme le croissant encore, le disque, soit seul au milieu du tympan ou du registre supérieur, soit en position centrale, accosté d'autres disques plus petits ou d'astres jouant le rôle d'assesseurs, occupe souvent aussi la place du dieu sur des stèles vouées à Saturne. A-t-il dans ce cas une signification essentiellement solaire ? La question est d'importance. Si le disque est alors un symbole solaire, le fait qu'il se substitue si facilement à Saturne pourrait être un argument de poids en faveur de la thèse qui fait du grand dieu des Africains un dieu solaire. On pense naturellement aux stèles de Mactar et de Médeina, où des inscriptions néopuniques dédiées à Ba'al-Ḥammon sont dominées par des disques qui renferment la face ronde et radiée du Soleil [6]. On reviendra sur ces documents [7]. Pour le

1. *Sat. Afr. Mon.* II, *Index*, s.v. disque.
2. Notons que les astres et les rosaces encloses dans un disque ressemblent parfois à des roues, par exemple à Dougga ; voir aussi les stèles néopuniques de Mactar et de Medeina (*infra*, n. 6). De telles roues ayant pareille signification solaire se retrouvent sur des vases de poterie modelée, découverts dans des sépultures berbères de Tiddis : voir G. Camps, *Libyca*, IV, 1956, p. 177 : vase I, 2, a (fig. 32) ; vase I, 9, a (fig. 33), datables de la fin du IIe — début du Ier siècle av. J.-C.
3. La végétalisation des ornements abstraits et en particulier leur « acanthisation » étaient des pratiques courantes dans le monde grec et notamment, semble-t-il, à la fin du Ve siècle av. J.-C. Voir P. Jacobstahl, *Ornamente griechischer Vasen*, Berlin, 1927, p. 82, 179, 193 et s. ; H. Moebius, *Ornamente attischer Grabstelen*, Berlin 1929, p. 12 et s. Quant au développement d'un astre en une rosace, dont les pétales arrondies remplacent les rayons stellaires, il s'effectue déjà en Mésopotamie. Il est toutefois probable — comme l'a bien vu S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 360 et n. 4 — que les rosaces, isolées ou par paires, représentent parfois des gâteaux ou des pains, surtout quand elles se trouvent dans le registre des offrandes ou des dédicants : par exemple Hippone 4 : *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVII, 2 ou Thala 1 : *ibid.*, pl. X, fig. 1, à comparer au pain-gâteau qui voisine avec des fruits sur la stèle 2 d'Hr-es-Srira : *ibid.*, pl. X, fig. 4. Sur la forme des pains, dont la plus courante est le *panis quadratus*, miche ronde fendue en quatre (*quadra* = une portion), voir J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, 1961, p. 71-72.
4. Aïn-Battaria 20, 21, 22, 28 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 252-253.
5. Bou-Kourneïn 140 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 66.
6. Pour les stèles de Mactar : C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, n.s. I, coll. puniques, p. 273-292 ; pl. CVIII-CXXXIII, et G. Picard, *Civitas Mactaritana*, *Karthago*, VIII, 1957, p. 42 et s. Pour celles de Medeina : *ibid.*, p. 295-297, pl. CXXV.
7. *Infra*, p. 444.

moment, notons seulement à leur sujet quelques remarques, dont les deux premières ont d'ailleurs déjà été faites : 1) les ex-voto illustrés de ce type de figure solaire sont limités à la région de Mactar-Médeina, où le culte du Soleil célébré très anciennement paraît avoir laissé des traces particulières aux époques punique et romaine[1]. 2) S'appuyant sur un classement chronologique des stèles, M. G. Picard a pu démontrer que, si Ba'al-Ḥammon avait ici « un caractère solaire plus net que dans d'autres sanctuaires », il ne l'avait pris qu' « à partir surtout de la fin du Ier siècle »[2] ; ce caractère solaire est donc emprunté et non inné. 3) A quoi on peut ajouter que la seule sculpture d'époque romaine, qui à Mactar se rapporte au culte de Saturne, un buste du dieu, découvert à Aïn-el-Bab, n'offre à cet égard aucune particularité, qu'on lui reconnaisse ou non une « originalité mactaroise »[3] ; seul intervient dans ce jugement le point de vue artistique. Au point de vue religieux, absolument rien n'indique un caractère solaire quelconque, hérité du Ba'al des premiers siècles de l'ère chrétienne. Un tel désaveu, sur place, nous autorise sans doute à clore la parenthèse ouverte sur les stèles néopuniques de la région de Mactar-Medeina, qui expriment un fond de croyance régional dans une zone bien délimitée du pays massyle.

Mais ailleurs ? Le disque — s'il est foncièrement solaire — n'inclinerait-il pas en faveur du caractère solaire de Saturne ? Ce qui du même coup ferait sortir de son isolement la région dont nous venons de parler et obligerait à réviser bien des points de vue sur la nature du dieu à l'époque romaine. Le disque est-il donc toujours solaire quand il remplace Saturne ? Et lui appartient-il exclusivement ? ou en tout cas appartient-il exclusivement à des divinités solaires ?

Le disque est — il n'y a pas de doute là-dessus — l'emblème solaire par excellence. Radié, ou ailé, ou simple cercle, il accompagne très souvent les divinités solaires et parfois même les désigne assez clairement pour les remplacer. De telles représentations ne manquent pas en Orient : avec le dieu-soleil babylonien Shamash[4], avec Yarhibol et Malakbel à Palmyre[5], avec Râ en Egypte[6].

1. Apollon devint *deus patrius* de Mactar, où l'on vénérait aussi Heliosérapis. Voir G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 33 et s. et 42 et s.

2. *Ouv. cit.*, p. 47. La chronologie adoptée par G. PICARD pour les trois séries d'ex-voto de Mactar d'après le classement qu'avait établi Mme C. PICARD en le fondant sur la paléographie des inscriptions et le style des décors (*Cat. Mus. Al.*, p. 274-275) me paraît un peu basse. Moins systématique pourtant, et plus souple que la chronologie fixée par Mme PICARD, elle reconnaît avec raison, à l'intérieur des groupes, des variantes qui indiquent un échelonnement sur une assez longue période (*ouv. cit.*, p. 47).

3. G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 70, souligne « l'exagération des yeux en amande, le rendu des mèches de la chevelure par des stries, sur les tempes. La construction générale de la tête — ajoute-t-il —, avec ses pommettes saillantes, son nez épaté, la disposition des grosses moustaches et de la barbe font penser aux portraits de l'époque sévérienne... On peut ainsi voir dans ce buste un des derniers produits de l'originalité mactaroise ». A vrai dire, ni les gros yeux en amande, ni le traitement de la chevelure ne m'avaient frappé par leur singularité ; on les rencontre ailleurs qu'à Mactar, à Hr-Meded par exemple (pl. IX, 5), à Aïn-Nechma, à Ksiba (pl. XVI), etc. Mais sans doute est-il exagéré d'écrire, comme je l'ai fait (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 242, 1), que le buste de Mactar ne présentait « aucune particularité ». Quant à la date, la seconde moitié du IIe siècle me paraît plus probable que le début du IIIe siècle.

4. Dont l'idéogramme primitif avait la forme d'un disque qui émerge des deux montagnes de l'Est : E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, coll. Mana, p. 60. La représentation symbolique la plus courante de Shamash est une roue à quatre rais, parfois flamboyante et parfois munie d'ailes éployées ou bien c'est un simple globe : voir P. AMIET, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris, 1961 (*infra*, n. 1, p. 177) et E. DHORME, *ouv. cit.*, p. 86 et s. (Bibliographie). Le disque ailé, image du Soleil en Egypte, s'est répandu dans tout l'Orient, en Syrie, en Asie-Mineure, chez les Perses achéménides.

5. Sur Yarhibol, dieu solaire et Malakbêl, dieu agraire devenu ensuite solaire, voir E. DHORME, *ouv. cit.*, pp. 404 et 413 ; et en particulier J. FÉVRIER, *La religion des Palmyréniens*, Paris, 1931, p. 65 et s. avec le C.R. de H. SEYRIG, « La religion palmyrénienne d'après un livre récent », *Syria*, 1935, p. 393-402. Sur les tessères, voir maintenant H. INGHOLT, H. SEYRIG, J. STARCKY, *Rec. tess. Palmyre*, 1955.

6. Sur Râ, voir H. KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941, p. 230 et s. (sur le culte solaire à Héliopolis), p. 361 et 368 et s. (sur le disque solaire et Akhnaton) ; H. BONNET, *Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, s.v. *Rê* et *Aton* ; MORENZ, *La rel. égypt.*, Paris, 1962, p. 194 et s. ; FECHT, *Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde*, t. 85, 1960 (étude sur le nom du disque solaire Aton). Je remercie mon collègue, P. Barguet, des précieux renseignements qu'il a bien voulu me communiquer.

Mais on remarquera que le disque accompagne et désigne aussi bien des divinités qui n'ont pas de caractère solaire précis, comme Bêl, Shadrafa, ou la Maîtresse de Byblos[1]. A ces divinités, la présence du disque assigne simplement un caractère céleste, tout comme le croissant.

Si hors d'Afrique, le disque appartient à des divinités qui ne sont pas spécifiquement solaires, en Afrique même, on le trouve associé à des divinités autres que Baal-'Ḥammon-Saturne. Bien sûr, il accompagne sa parèdre Caelestis, dont le nom même indique que son royaume dépasse les limites de l'astre lunaire. Mais sous la forme du nimbe, on le rencontre aussi sur des mosaïques[2], où la tête des grandes divinités olympiennes a été volontiers auréolée d'un disque lumineux : c'est le cas notamment de Jupiter, d'Apollon, de Neptune, d'Amphitrite, de Bacchus et de Diane. Le disque n'a donc pas toujours une valeur solaire. Et pour en revenir aux ex-voto du culte de Saturne, on trouve à cette conclusion une intéressante confirmation sur un certain nombre de stèles, où deux disques enfermant soit des astes rayonnants, soit des rosaces, se présentent en position secondaire d'assesseurs par rapport à une rosace ou à un bucrâne, par rapport à une harpè ou à une pomme de pin, comme cela se produit à Aïn-Tounga notamment, ailleurs aussi, à *Thuburnica* et à Ksiba par exemple[3]. La rosace et le bucrâne, la harpè comme la pomme de pin ont été substitués à Saturne en qualité de symboles ou d'attributs. Les deux disques qui les encadrent sont des assesseurs célestes qui expriment la valeur cosmique et éternelle du dieu. Leur signification symbolique n'est, somme toute, pas différente de celle que possèdent, on va le voir, les étoiles et les rosaces.

L'étoile et la rosace.

Avec le disque et le croissant, l'étoile est sans conteste le symbole le plus fréquemment représenté dans la partie supérieure des stèles[4]. Elle a tantôt l'aspect d'un astre simple à trois, quatre, six, sept, huit ou neuf rais ; tantôt elle revêt la forme plus riche d'une rosace faite de trois, quatre, cinq, six ou sept pétales. A cause précisément de sa haute valeur décorative, il est bien certain que la rosace n'est parfois qu'un ornement de la stèle, notamment lorsqu'elle

1. Pour Bêl, cf. INGHOLT, SEYRIG, STARCKY, *ouv. cit.*, n° 19, 23, 33. Pour Shadrafa, n° 320-322, 325. Pour la Maîtresse de Byblos, cf. *C.I.S.*, I, pl. I.

2. Jupiter sur une mosaïque des Ouled-Agla : S. GSELL, *Rec. Const.*, XXVII, p. 234 et s. — Apollon à Saint-Leu : LA BLANCHÈRE, *Mus. d'Oran*, p. 63 et pl. IV ; à Carthage : GAUCKLER, *C.R.A.I.*, 1898, p. 643 — Neptune à Constantine : DELAMARE, *Expl. Arch. Alg.*, pl. CXLI-CXLII ; à Chebba : GAUCKLER, *Illustration*, 22 nov. 1902, p. 406 ; à Cherchel sur une fontaine encore inédite — Amphitrite à Timgad : BALLU, CAGNAT, *Musée de T.*, p. 40. — Bacchus à Lambèse : H. de VILLEFOSSE, *Gaz. Arch.*, 1879, pl. XXII ; à Saint-Leu : LA BLANCHÈRE, *ouv. cit.*, p. 70, pl. VII. — Diane à Carthage : Gauckler, *art. cit.*, p. 643 ; à Timgad : BALLU, CAGNAT, *ouv. cit.*, p. 38, pl. XIV. — Léda elle-même à Aumale : *R. Afr.*, XIV, 1870, p. 438. Voir STEPHANI, « Nimbus und Strahlenkranz », *Mém. Acad. St. Pétersbourg*, VIe sér., sc. pol., IX, p. 2, 22 et s. Sur les *dii caelestes* d'après des inscriptions, voir par exemple à *Auzia* : *C.I.L.*, 9015 et E. MASQUERAY, *Bull. Corr. Afr.*, I, 1882, p. 7 et s. = *C.I.L.*, 20743-20746.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 280, n° 14 (*Thuburnica*) ; p. 424, n° 6 (Ksiba) ; p. 176 et s., n° 191, 216, 241 (Aïn-Tounga).

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. étoile, rosace. Sur le développement de l'étoile en rosace, voir *supra*, p. 173, n. 3. Sur le nimbe, voir le livre récent de Mme COLLINET-GUÉRIN, *Hist. du nimbe*, Paris. 1961.

meuble les acrotères ou les écoinçons [1]. Mais le plus souvent, elle occupe la place d'un astre dans le registre supérieur ou le tympan du fronton. Comme l'étoile à simples rais, elle se rencontre dans toutes les contrées de l'Afrique romaine et elle paraît jouer le même rôle qu'elle.

Dans la variété des multiples modes de groupement des signes astraux, deux cas peuvent se distinguer :

Etoiles et rosaces en position d'assesseurs.

Ou bien étoiles et rosaces occupent une position secondaire par rapport au buste de Saturne [2], ou à l'emblème principal, substitut du dieu [3]. Il arrive qu'il n'y ait à côté du dieu ou de son substitut qu'un seul astre ou une seule rosace [4]; ils expriment alors la valeur planétaire de Saturne. C'est assez rare. La plupart du temps, il y en a deux, qui de part et d'autre d'un symbole variable [5] tiennent la place et jouent le rôle d'assesseurs, réservé sur les documents figurés à *Sol* et à *Luna*. Etoiles et rosaces ne sont dans ce cas que les signes abstraits du Soleil et de la Lune.

Etoiles et rosaces seules, ou en position centrale.

Ou bien, comme il arrive au croissant et au disque, l'étoile-rosace jouit d'une situation privilégiée, au centre du registre supérieur ou du fronton. Tantôt elle s'y trouve seule et, en étendant aux documents anépigraphes le bénéfice des conclusions que l'on peut tirer des stèles où, seule au sommet, elle domine une inscription dédiée de la manière la plus explicite à Saturne [6], on la considèrera comme un substitut du dieu, au même titre que le croissant ou le disque [7]. Comme

1. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 2 (Tunisie centrale). De même lorsqu'elle accompagne une guirlande, dont elle meuble tantôt le centre (par ex. à Aïn-Tounga : *ibid.*, I, pl. V, fig. 3, 4), tantôt les points d'attache (par exemple à *Lambafundi* : *ibid.*, II, pl. XXV, fig. 5). Ou encore lorsqu'elle rehausse le milieu d'un bandeau (par ex. à *Lambafundi* : *ibid.*, II, pl. XXV, fig. 1), ou les bords d'une stèle (par ex. à Hr-es-Srira : *ibid.*, I, pl. X, fig. 4 et à Lambèse *ibid.*, II, pl. XXIV, fig. 8 où des rosaces constituent l'élément floral d'un rinceau). Voir aussi Tébessa 43 : *ibid.*, p. 348 où des rosaces décorent la bordure d'une base de statue.

Sur les monuments funéraires, la rosace apparaît souvent. Est-elle alors symbole d'immortalité astrale ? Ou bien n'est-elle qu'un motif décoratif ? On ne peut répondre d'une manière générale. Il importe, croyons-nous, de procéder avec beaucoup de prudence, de tenir compte de l'ensemble de l'illustration qui crée un contexte archéologique, et aussi de la place des symboles. Pour ne prendre que quelques exemples : sur la stèle du jeune Eutychos héroïsé, trouvée à Albano Laziale, l'étoile a évidemment une signification astrale (cf. A. Galieti, « L'epitafio greco del fanciullo Eutico », *Röm. Mitt.*, LVIII, 1943, p. 70-75 ; W. Seston, « L'épitaphe d'Eutychos et l'héroïsation par la pureté », *Homm. J. Bidez et F. Cumont*, Coll. Latomus, II, 1949, p. 313-322). Sur une urne cinéraire de Rome, conservée au Cabinet des Médailles de Paris (cf. *R.A.*, 6e sér., XIII, 1939, p. 41, pl. II, 1), la rosace du milieu évoque sans doute l'immortalité astrale, alors que les deux rosaces sculptées sur les côtés (et d'ailleurs de forme différente) ne sont, à mes yeux, que des motifs décoratifs. Et purement ornementales sont aussi les rosaces qui meublent les acrotères des stèles, des autels ou des urnes cinéraires, telles que l'urne du Musée du Latran (dans F. Cumont, *La stèle du danseur d'Antibes*, p. 8, fig. 4) ou le cippe funéraire d'Urbin (F. Cumont, *Rech. symbol. fun.*, pl. XLV). Voir W. Deonna, « La vie millénaire de quelques motifs décoratifs », *Genava*, VII, 1929.

2. Bou-Kourneïn 140 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 66.

3. Par rapport à une pomme de pin, par exemple à Carthage 12 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 21 ; à Hr-Kasbat 6 : *ibid.*, p. 118 — à une harpè, à Aïn-Tounga 38, 156, 242 : *ibid.*, p. 139 et s. — à un disque, à Aïn-Tounga 144, 213, 235 : *ibid.*, p. 162 et s. — à une autre étoile-rosace : Dj-Djelloud 4 : *ibid.*, p. 27 — à un croissant : voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*; croissant et étoiles.

4. Par exemple Dj-Djelloud 11 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 29 ; au Bou-Kourneïn 58 : *ibid.*, p. 55 ; à Timgad 42 : *ibid.*, II.

5. *Supra*, n. 3, p. 175. Voir aussi Hr-Rohban 25 : *ibid.*, p. 343, où un astre à neuf rais figure en pendant à un croissant comme symbole du Soleil. Dans la décoration d'un tombeau de Sousse, une rosace (à douze pétales) représente le Soleil : L. Foucher, « Un hypogée romain à Sousse », *Karthago*, IV, 1953, p. 95.

6. Dj-Djelloud 4 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 27 ; 9 : *ibid.*, p. 29 ; Bou-Kourneïn 83 : *ibid.*, p. 58, etc.

7. Ces substitutions procèdent du même état d'esprit qui, dès le IIIe millénaire, en Mésopotamie, faisait représenter Shamash par une roue à quatre rais entre lesquels tremblent les rayons : E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 61. Voir p. 177, n. 1.

ceux-ci, elle a derrière elle un lointain passé oriental qui lui attribue une valeur céleste et l'associe à l'idée d'éternité [1]. Tantôt elle entre dans un groupe, où elle jouit de la primauté que confère une position centrale. Ce groupe est parfois homogène, c'est-à-dire constitué par trois étoiles ou trois rosaces. Un ex-voto du Djebel-Djelloud, près de Tunis [2] dédié *Saturno Augusto* par un prêtre du dieu et qui montre au centre de son fronton un astre à sept rais encadré de deux autres astres, munis de six rais, distribue à chacun de ces symboles sa vraie valeur : au milieu le grand dieu du monde, flanqué de ses deux assesseurs célestes. La signification de ces trois astres du Djebel-Djelloud se trouve d'ailleurs confirmée d'une manière, me semble-t-il, irréfutable par une stèle votive de *Neferis* (Hr-bou-Beker) qui, au-dessus de son inscription à Saturne Auguste, présente un fronton orné d'un astre à six rayons, auquel sont adjoints, à sa droite, un cercle radié qui enferme un petit astre et, à sa gauche un croissant surmonté d'un autre petit astre [3]; on a évidemment reconnu les symboles du dieu cosmique, éternel, encadré des deux grands luminaires du monde, le Soleil et la Lune. On reviendra plus loin sur ce document.

Un tel groupe homogène est relativement rare. Plus souvent, l'étoile-rosace centrale est entourée de symboles divers : palmes, feuillage ou fleurs de lotus, harpè [4], etc. Peu importe la nature des symboles annexes, l'étoile-rosace, figurée au milieu, conserve la même valeur de substitut d'un dieu dont elle souligne, si besoin en est encore, le caractère céleste.

Que conclure de cet essai de synthèse sinon que croissant, disque et étoile-

1. Les corps célestes figurent sur les plus anciens cylindres mésopotamiens des IVe et IIIe millénaires. Voir P. Amiet, *La glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris, 1961, p. 132-133. On y trouve le simple point : fig. 1239, 1249, etc. ; l'astre radié : fig. 97, 150, 945, 1115, etc. ; le disque flamboyant : fig. 963, 1274, 1275, etc. La rosace céleste sur la coiffure des dieux : voir un relief assyrien de Maltaya, sur le Tigre (H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of cosmic kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953, p. 51, fig. 27). Elle figure aussi, et à diverses époques, sur le front du taureau divin : W. Deonna, « La rosace sur le front du bovidé sacré », *Pro Alesia*, VII, 1921, p. 22 et s. et plus récemment, du même auteur, les références rassemblées dans *Bull. Soc. Pro Aventico*, XVI, 1954, p. 40, n. 3 et *L'Ant. Class.*, XXVI, 1957, p. 70, n. 6. La rosace de 4 à 8 et même 16 pétales est une figure très répandue également en Egypte : L. von Sybel, *Kritik des ägyptischen Ornaments*, Marburg, 1883, p. 12 et s. ; id., *Weltgeschichte der Kuns in Altertum*, Marburg, 1903, p. 63 ; A. Riegl, *Stilfragen*, Berlin, 1893, p. 53 et s. Les Egyptiens la considéraient, il est vrai, comme un symbole syrien. Sur la rosace en Phénicie et à Byblos en particulier, cf. P. Montet, *Byblos et l'Egypte*, Paris, 1928, p. 132-139, fig. 62. Rosaces et étoiles se répètent sur les statues de Jupiter Heliopolitain : voir par exemple la statuette de la collection Ch. Sursock publiée par R. Dussaud, « Jupiter Héliopolitain », *Syria*, I, 1920, p. 3-15 et pl.). Sur l'Antiquité de ces symboles astraux, cf. aussi F. Cumont, *Etudes Syriennes*, p. 190 et s.

Du Proche-Orient, ces symboles sont passés à Carthage : voir J. Euting, « Punische Steine », *Mém. Acad. Imp. Sc. Saint-Pétersbourg*, sér. VII, vol. XVII, nº 3, 1871 et *Sammlung der carthag. Inschriften*, I, Strasbourg, 1883 ; S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 360, n. 4 ; C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s. I, coll. pun. Cb 229, 236, 637, 651, 801, 980, 987 ; M. Hours-Miédan, « Les représentations figurées sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 41 et pl. XVIII. La rosace à 8 pétales (une fois à 16 pétales) est très fréquente sur les coquilles d'œufs d'autruche d'Ibiza, IVe-IIIe siècle av. J.-C. (M. Astruc, « Exotisme et localisme. Etude sur les coquilles d'œufs d'autruche décorées d'Ibiza », *Arch. de Préhistoria Levantina*, VI, 1957, p. 47-112) et sur le même site se retrouve sur des empreintes et reliefs de terre cuite (M. Astruc, « Empreintes et reliefs de terre cuite d'Ibiza », *Arch. Esp. Arq.*, XXX, 1957, nº 1 à 9, 20, 25 à 27). Selon M. Astruc, ce motif orientalisant, présent aussi à Villaricos (*Arch. de Prehist. Lev.*, *art. cit.*, p. 56 et s., fig. 2, pl. LXXXV), aurait été emprunté à Carthage. Le symbole de l'étoile « céleste » n'appartient pas en propre au culte de Saturne ; il figure par exemple, avec toute sa valeur au sommet de la stèle d'une prêtresse de Cérès trouvée à Sidi-Ali-Madiouni, près de Mactar (cf. G. Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 186-187, fig. 20).

2. Dj-Djelloud 4 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 27.

3. *Neferis* 13 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 88.

4. Par exemple au Bou-Kourneïn 45 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 51 ; à Aïn-Tounga 20 : *ibid.*, p. 133 ; 150 : *ibid.*, p. 164, etc.

rosace possèdent, chacun, une double valeur symbolique. Assesseurs du dieu principal, ils conservent leur symbolisme originel, lunaire et solaire et, en tant qu'expressions des deux grands luminaires célestes, ils proclament une qualité majeure de Saturne, son éternité. Substituts de ce dieu, ils deviennent parfaitement interchangeables ; ils ne conservent plus qu'une signification générale, astrale, c'est-à-dire céleste, assortie d'une valeur divine cosmique.

Le croissant à l'étoile ou au disque.

Les choses se compliquent quand le croissant est sommé d'un disque ou d'une étoile, ce qui se produit fréquemment et dans toutes les régions de l'Afrique romaine, d'Est en Ouest[1]. Remarquons d'abord que nous avons affaire à un très ancien symbole oriental. La glyptique mésopotamienne archaïque des IVe-IIIe millénaires av. J.-C. l'utilise déjà[2] ; et on le rencontre ensuite sur des cylindres et des stèles de toutes les époques[3]. Surmonté d'une étoile à huit rayons, il figure notamment sur un cylindre d'Atarshamayn, la « Dame des cieux », que M. H. Seyrig rattache « à la classe des cylindres assyriens du IXe siècle »[4]. La place du double symbole au-dessus d'un autel chargé d'offrandes, qu'entourent la déesse et son prêtre en prière vient définir la nature « céleste » de la divinité. C'est sans doute la même signification céleste qu'il faut attribuer au croissant, qui entre ses branches montantes enserre un disque, sur de nombreux monuments religieux, tels que par exemple un pyrée de pierre de Gdêm, au Nord de Palmyre[5], ou sur des tessères palmyréniennes[6] ou encore sur des plombs votifs jetés par les fidèles dans l'Aïn-Djoudj, une source proche de Baalbek[7]. Etant donné que le même symbole se retrouve très exactement sur les stèles puniques (où la position est inversée : le croissant aux branches descendantes coiffe le disque)[8] et sur les

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index* : croissant et disque ; croissant et étoiles.

2. P. AMIET, *ouv. cit.*, p. 132-133 et fig. 989, 1019, 1041, 1063, 1104, etc. Le croissant surmonté d'une étoile — comme plus haut, la rosace (p. 177, n. 1) — orne le front du taureau, paré pour le sacrifice sur les peintures du Palais de Mari, début du IIe millénaire av. J.-C. (A. PARROT, *Mission arch. de Mari. II. Le Palais. Peintures murales*, 1958, p. 19 et s., fig. 18 et pl. V, 1 ; VI).

3. Voir G. CONTENAU, *Man. Arch. Or.*, II, 1931, fig. 553, p. 791 ; fig. 579, 582-592 ; fig. 608, p. 855 ; p. 856 (IIIe millén.) ; fig. 663, 705 (IIe millén.).

4. H. SEYRIG, « Antiquités syriennes, 60 : Quelques cylindres orientaux », dans *Syria*, XXXII, 1955, p. 42-43 ; pl. III, 5. Atarshamayn = « Atar des cieux » (Atar en araméen = Ashtart en phénicien). On notera que la déesse et le prêtre sont entourés d'un bouquetin (courant en Orient) et en outre d'un bucrâne et de l'offrande fusiforme qu'on rencontre souvent sur les ex-voto de Saturne-Caelestis (*infra*, p. 357). Sur les cylindres babyloniens, voir par exemple DELAPORTE, *Cylindres orientaux de la Bibliothèque Nationale*, n° 143.

5. Sur ce pyrée découvert à 55 km au Nord de Palmyre, voir H. SEYRIG, *Syria*, XIV, 1933, p. 267, fig. 7.

6. Références dans H. SEYRIG, *art. cit.*, p. 268, n. 1. Voir maintenant H. INGHOLT, H. SEYRIG, J. STARCKY, *Rec. tess. de Palmyre*, n° 39, 66, 105 (Bêl) ; 237, 293 (Nebo) ; 356 (dieu radié) où le symbole, qui ne semble constituer l'attribut particulier d'aucun dieu, paraît seulement définir leur caractère céleste. Sa signification a été exposée avec prudence par le R. P. RONZEVALLE, *Mél. Fac. Or.*, 5, 1911, p. 63 et s.

7. Ces plombs votifs, étudiés par H. SEYRIG, *Syria*, X, 1929, p. 339 et s. et pl. LXXXVI, seraient des enseignes religieuses. Au lieu d'un croissant, on trouve parfois sous le disque deux appendices sinueux qui sont probablement des uraeus dégénérés ; ils apparaissent souvent en Syrie à l'époque romaine : par exemple sur le bas-relief de Triptolème trouvé à Byblos (RENAN, *Mission en Phénicie*, p. 227), sur un bas-relief de Baalbek (*Baalbek*, I, pl. XCIV), sur une tessère de Palmyre commémorant un lectisterne de Bêl (H. SEYRIG, *Syria*, XIV, 1933, p. 261 et fig. 6). Le symbole est évidemment emprunté à l'Egypte. Qu'en Syrie on le rencontre sur les tessères de Bêl, qui n'est pas un dieu solaire, mais le grand dieu du ciel (H. SEYRIG, *Syria*, 1935, p. 393-402 *contra* J.-G. FÉVRIER, *La rel. des Palmyr.*, p. 47 et s., 55 en part.) prouve qu'il n'a pas, comme en Egypte, une signification exclusivement solaire.

8. Voir par exemple C.-G. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s. I. Coll. Pun., C b 174-175, 178-180, 186, etc. M. HOURS-MIÉDAN, art. cit., p. 36, n. 6 signale qu'elle a trouvé le croissant sur disque au sommet de 250 stèles sur les 5000 qu'elle a étudiées.

stèles néopuniques et romaines (où la position initiale est rétablie)[1], on ne peut douter ni de l'origine orientale, par l'intermédiaire phénicien[2], ni de la signification commune du double symbole. Mais est-on sûr de sa signification ?

Trois interprétations différentes en ont été données, à vrai dire pour des documents pré-romains (carthaginois ou numides). Pour le numismate E. Müller, qui se fonde sur plusieurs représentations monétaires et notamment sur une monnaie de Numidie[3], qui porte au droit une tête barbue surmontée de l'astre solaire, au revers une tête de Tanit voilée, sommée du croissant renfermant un disque, le croissant et le disque ne peuvent, par suite de la très nette différenciation établie entre les deux faces monétaires, que désigner l'astre lunaire sous son double aspect de quartier de lune et de pleine lune. Cette explication ne saurait — on le verra plus loin — être rejetée sans examen. Non plus que l'interprétation, toute différente pourtant, de R. Dussaud. Utilisant le cas privilégié d'une stèle punique de Carthage[4] où, de part et d'autre de la main divine, un croissant retourné sur un disque fait pendant à un cercle radié, il reconnaît ici le Soleil et ses rayons, là la Lune et l'étoile de Vénus. D'autres enfin[5], en s'appuyant sur des documents où un disque radié — mieux encore, un buste du Soleil — surmontent le croissant, y voient l'association du Soleil et de la Lune. Pareil flottement se retrouve dans l'essai d'interprétation de S. Gsell, qui, à propos des stèles de l'époque punique, observe que « quelques jours après la nouvelle lune, on peut distinguer, surtout dans le ciel pur de l'Orient, l'ensemble très faiblement éclairé de l'astre, à l'intérieur du croissant brillant ; le phénomène est appelé par les astronomes lumière cendrée »[6] ; le croissant et le disque qu'il enserre représenteraient donc deux aspects de la lune. Quitte à ajouter un peu plus loin que le disque, « d'abord image de la pleine lune, semble avoir pris une autre signification », celle d'« étoile de Vénus, messagère du jour et de la nuit »[7]. Et en note, ce parfait connaisseur des choses africaines qu'était S. Gsell reconnaît que parfois « on peut se demander si ce n'est pas le soleil »[8]. En fin de compte, il est prudent, semble-t-il, d'avouer que la double image du croissant et du disque (ou de l'étoile), qui n'appartient d'ailleurs pas en propre à Tanit et à Ba'al-Ḥammon[9], est « simplement une allusion au ciel » où résident ces divinités[10].

1. *Ibid.*, C b 965, 966, 970, etc. On rencontre naturellement aussi ce symbole sur d'autres *monumenta* que les stèles : par exemple sur les monnaies (MÜLLER, *Num. Anc. Afr.*, *passim* ; J. MAZARD, *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, n°s 64, 65, 189-192, etc.) ; ou sur des coquilles d'œufs d'autruche trouvées à Ibiza (M. ASTRUC, *Arch. Prehist. Levantina*, VI, 1957, p. 79 ; pl. V, coquille 24) qui dateraient du IVe-IIIe siècle av. J.-C.

2. En Phénicie, ce symbole est particulièrement courant : voir le torse de Sérafend (G. CONTENAU, *Civil. phén.*, p. 131, fig. 41) ; sur un cylindre trouvé dans une jarre déposée près des fondations du temple phénicien de Byblos (P. MONTET, *C.R.A.I.*, 1923, p. 91, fig. 1). Ne pas confondre avec le disque flanqué de deux appendices sinueux, qui sont des uraeus dégénérés (cf. le bas-relief de Triptolème trouvé à Byblos : E. RENAN, *Mission en Phénicie*, p. 229 ; ou un bas-relief de Baalbek : *Baalbek*, I, pl. XCIV) ; ce symbole est évidemment emprunté à l'Egypte. Le croissant associé au disque se rencontre fréquemment aussi à Chypre, ce qui n'est pas sans intérêt, étant donné les relations entre la Phénicie et Chypre, entre Chypre et Carthage. Sur les monnaies (G. HILL, *A history of Cyprus*, vol. I, pl. V, fig. 2 A) ; sur les chapiteaux (PERROT, CHIPIEZ, *Hist. de l'Art*, III, fig. 52, 53, p. 116).

3. *Ouv. cit.*, Numidie, p. 53, n° 63.

4. *C.I.S.*, I, 468. Voir R. DUSSAUD, *Ras-Shamra et l'Ancien Testament*, Paris, 1942, p. 194.

5. Par exemple M. HOURS-MIÉDAN, art. cit., p. 37, en s'appuyant sur *C.I.S.*, 3701 = pl. XIII, fig. g.

6. S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 362.

7. *Ouv. cit.*, p. 363.

8. *Ouv. cit.*, p. 363, n. 5.

9. Mais aussi bien à Melqart, à Bès, à Isis et Horus, comme le relève S. GSELL, *ouv. cit.*, p. 249.

10. S. GSELL, *ouv. cit.*, p. 249.

Croissant et étoile (ou disque) seuls.

Pouvons-nous, à propos des monuments de l'époque romaine, aller plus loin que les conclusions de S. Gsell ? A l'examen on peut distinguer trois types de groupements. Le plus simple associe le croissant et le disque enserré dans ses pointes (au lieu du disque, on peut trouver l'étoile, ou la rosace, puisque, nous l'avons vu, leur symbolisme est identique) ; il n'est caractéristique d'aucune région de l'Afrique ni d'aucune époque précises. Situé au sommet d'ex-voto dédiés à Saturne, il remplace le dieu. Mais comme il illustre aussi bien des stèles dédiées à Caelestis et même à d'autres divinités, il paraît n'avoir pas d'autre signification que céleste. Ce que confirme un ex-voto du Bou-Kourneïn[1], où le buste de Saturne se trouve d'une part flanqué d'un disque et d'une étoile, expressions abstraites de Sol et de Luna, ses assesseurs chargés de proclamer son éternité, d'autre part sommé d'un croissant qu'enserre une étoile. On ne voit pas dans ces conditions quelle autre valeur que planétaire pourrait alors détenir ce dernier symbole, la même par conséquent que l'étoile ou la rosace seules (c'est-à-dire sans le croissant).

Croissant et étoile, flanqués d'un astre.

C'est un type de groupement déjà plus complexe que révèlent un certain nombre de stèles[2], où le croissant à l'étoile se trouve accompagné d'un autre astre. Il n'est pas douteux que dans ces cas le symbole central représente le dieu, flanqué d'un astre qui précise sa valeur céleste. Ce qui ne nous renseigne pas davantage sur la signification profonde, essentielle, du croissant à l'étoile.

Croissant et étoile, flanqués de deux astres.

Peut-on espérer plus de lumière des nombreux ex-voto, où notre symbole apparaît encadré de deux astres[3], tel un grand dieu de ses assesseurs ? Hélas ! non. Sauf si l'on examine de plus près deux documents, provenant d'ailleurs du même sanctuaire de *Neferis*, en Afrique proconsulaire, ce qui renforce l'intérêt de l'examen. Sur l'un de ces ex-voto, dédié *Saturno Augusto Sobaresi*[4], on peut voir au sommet, entre deux astres à huit rayons, un croissant lunaire sommé d'un disque qu'accompagne un signe dans lequel on peut, semble-t-il, reconnaître le fouet, attribut bien connu du Soleil. En bonne règle, le document étant unique et l'emblème solaire incertain, on n'en devrait pas tenir grand compte. Si pourtant l'on remarque d'une part que le fouet figure sur un certain nombre de stèles comme attribut du Soleil[5], voire comme son substitut[6], d'autre part que deux ex-voto de Dougga et d'Aïn-Battaria[7] portent avec le croissant un disque irradiant, on admettra sans difficulté que notre symbole peut effectivement avoir parfois une signification luni-solaire. Et pourtant, si l'on se penche maintenant sur la deuxième stèle votive de *Neferis*, invoquée plus haut[8], et elle aussi dédiée *Saturno Augusto*, on aperçoit au centre du fronton un astre à six

1. Bou-Kourneïn 140 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 66.
2. Dj-Djelloud 11 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 29 ; Bou-Kourneïn 58 : *ibid.*, p. 55 ; 75 : *ibid.*, p. 57 (mais ces deux ex-voto sont fragmentaires) ; Zaghouan 9 : *ibid.*, p. 107 où les deux branches du croissant sont surmontées chacune d'un astre.
3. Par exemple Dj-Djelloud 1 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 27 ; 7 : *ibid.*, p. 28 ; 10 : *ibid.*, p. 29 ; Cap Bon 1 : *ibid.*, p. 82 ; Neferis 3 : *ibid.*, p. 86 ; 16 : *ibid.*, p. 89, etc.
4. Neferis 3 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 86.
5. Par exemple Bou-Kourneïn 115 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 63 ; 141 : *ibid.*, p. 67 ; 151 : *ibid.*, p. 67 ; 207 : *ibid.*, p. 72, etc.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 32.
7. Dougga 7 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 217 et Aïn-Battaria 22 : *ibid.*, p. 252.
8. Neferis 13 : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 88 ; voir *supra*, p. 177.

rayons (substitut du dieu), entouré d'un disque radié contenant un astre à quatre rais (le soleil) et d'un croissant sommé d'un autre astre à quatre rais (la lune). Ainsi donc notre symbole, qui tout à l'heure désignait le soleil et la lune, évoque maintenant la lune seule. Et cela sur le même site, mieux sur des stèles du même style, provenant sans nul doute du même atelier.

Que conclure de là ? Sinon que le double symbole du croissant qui enserre un astre peut avoir plusieurs significations, tout comme le croissant seul, le disque seul et l'étoile-rosace. Mis en position d'assesseur en pendant au soleil flamboyant, il représente concrètement la lune ; leur figuration conjointe proclame l'éternité du dieu principal, qu'ils entourent. Gravé ou sculpté au centre d'un groupe astral, il remplace Saturne, et en même temps représente à la fois le Soleil et la Lune[1]. C'est pourquoi sans doute il n'est jamais, dans ce cas, entouré d'un croissant et d'un disque, mais toujours de deux étoiles, qui jouent alors le rôle d'assesseurs. On ne peut donc pas dire que Saturne est un dieu solaire, non plus que Caelestis une déesse lunaire. Ils sont l'un et l'autre des divinités célestes, qui règnent à la fois sur les deux grands luminaires du monde, le Soleil et la Lune, et sur tous les astres qui peuplent l'immensité du ciel. Cette conclusion est, on le voit, d'une importance considérable. Ce qui excusera peut-être la longueur de cette recherche.

Avant de la considérer comme acquise, il importe cependant de prévenir deux objections. Comment un même symbole (croissant, disque, étoile, croissant sommé d'un astre ou d'un disque) a-t-il pu, aux yeux des gens simples du petit peuple africain, détenir une double valeur, suivant qu'il était présenté comme assesseur du dieu principal ou comme substitut de ce dieu ? Il est facile de répondre, en faisant appel à la tendance naturelle des religions populaires à se représenter le grand dieu par une de ses qualités essentielles, voire même à l'oublier au profit d'un de ses assesseurs. Ce qui, on le verra, peut parfois conduire à des confusions de divinités.

L'autre objection paraît plus grave. Si Saturne n'est pas un dieu solaire, comment expliquer la présence sur ses ex-voto de l'aigle et la couronne radiée ?

L'aigle.

Bien qu'il ne soit pas un des éléments les plus courants de l'iconographie saturnienne, l'aigle occupe cependant sur plusieurs stèles une place telle qu'il mérite une attention particulière. Mais, avant d'essayer de définir sa signification symbolique, il convient d'abord de distinguer les types de représentations dans lesquelles il entre, ce qui fournira déjà de précieuses indications. D'après la manière dont il intervient dans les figurations, on peut déterminer trois cas bien caractérisés.

1. Cette conclusion rejoint dans une certaine mesure la thèse exposée par F. Cumont, *Rech. symbol. fun.*, p. 204, 210, n. 3, et p. 235. Bien qu'il convienne, croyons-nous, d'atténuer la rigueur de ses affirmations sur le croissant, symbole lunaire, attribut de Tanit-Caelestis et sur le disque, symbole solaire, attribut de Ba'al-Ḥammon-Saturne, et même sur le croissant allié au disque — qui ne représente pas toujours la lune et le soleil —, il est cependant certain que dans certains cas ce symbole évoque, comme l'écrit Cumont, « l'alliance de la lune et du soleil ». Seule atténuation à la thèse de Cumont : ce symbole ne désigne pas forcément le couple divin Saturne et Caelestis mais aussi bien l'une ou l'autre de ces deux divinités.

Si cette conclusion est admise, sans doute faudra-t-il revoir certaines affirmations présentées sur les dieux puniques, par exemple par C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., I, coll. pun., p. 21.

L'aigle accompagne Saturne.

L'un est représenté par une stèle de Tunisie centrale[1] actuellement au British Museum, sur laquelle le registre supérieur, dominant une façade de sanctuaire, montre Saturne entouré des Dioscures ; assis sur un podium, il tient de la main droite un sceptre et est accompagné d'un aigle ; ici l'oiseau escorte le dieu.

L'aigle domine Saturne.

La célèbre stèle de Siliana, en Tunisie[2], illustre un second cas, où l'aigle est séparé de Saturne par la composition des registres. Sur ce monument, intéressant à plus d'un titre par les reliefs qui couvrent ses cinq registres superposés, tout le tympan du fronton est occupé par un aigle aux ailes éployées qui fièrement tourne la tête vers la droite. Les serres bien agrippées sur le bandeau inférieur, l'oiseau domine avec majesté l'ensemble des scènes qui illustrent l'ex-voto, et en particulier le second registre où, dans une niche voûtée, trône Saturne, assis sur le dos d'un taureau et flanqué des Dioscures. Ici l'oiseau, à l'instar du croissant, du disque, ou de l'étoile-rosace, qui très souvent, on l'a vu, remplissent le tympan du registre supérieur des stèles, exprime sans doute une des qualités essentielles du dieu.

L'aigle remplace Saturne.

Ce que confirmerait la troisième série de documents, la plus abondante, où l'aigle a été substitué à Saturne. Elle comprend deux stèles d'Henchir-es-Srira, en Byzacène, dont l'une[3] présente sous un croissant sommé d'un astre, une niche abritant l'aigle aux ailes éployées, tandis que l'autre[4] réserve à l'oiseau le fronton lui-même, d'où il règne sur un ensemble de victimes, d'offrandes et d'objets rituels, composé avec une rigueur exemplaire. A Tigzirt et à Dellys[5], en Maurétanie, des aigles, de face, les ailes largement ouvertes, occupent pareillement le tympan du fronton, au-dessus du dédicant en train de sacrifier sur un autel embrasé.

Son caractère solaire : à Dellys

L'examen des stèles de cette troisième série et leur comparaison avec les autres stèles des sites correspondants permettent quelques remarques importantes. C'est ainsi qu'à Dellys, sur deux stèles jumelles, certainement issues du même atelier, et contemporaines[6], on peut voir dans le fronton de l'une un aigle aux ailes éployées, tenant le foudre dans ses serres et flanqué de deux rosaces, dans le fronton de l'autre un croissant lunaire entouré de deux semblables rosaces. Ces deux figurations, qui occupent la place habituellement réservée à Saturne, expriment, à n'en pas douter, deux valeurs propres au dieu, sinon identiques, du moins parallèles, en tout cas assez essentielles pour permettre une substitution. Etant donné le caractère astral et plus particulièrement lunaire du croissant, on est amené à envisager l'aspect solaire de l'aigle. Le dieu est ici encore remplacé, comme il arrive ailleurs et même dans d'autres religions, par ses assesseurs habituels.

à Tigzirt

A Tigzirt, s'observe avec moins de netteté peut-être, mais autant de signification, le même parallélisme[7]. La seule différence étant que l'aigle,

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 225, n° 3 ; pl. VIII, fig. 2.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227, n° 9 ; pl. IX, fig. 4.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 319, n° 34.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 320, n° 37 ; pl. X, fig. 5.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tigzirt, n°s 9,10, et Dellys, n° 2 ; pl. XXXIX, fig. 5.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Dellys 2 et 3 ; pl. XXXIX, fig. 5 et 6.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Tigzirt.

se trouve encadré tantôt par deux rosaces et tantôt par deux mufles de lion, l'animal sacré de Saturne, dont on a montré le caractère solaire et royal[1].

à Hr-es-Srira

Plus suggestif encore est le cas d'Henchir-es-Srira. Parmi les stèles découvertes à cet endroit où, il faut le noter, Saturne n'est jamais représenté sous son aspect humain, le monument signalé ci-dessus, qui associe l'aigle au croissant sommé d'un astre, ne peut manquer d'être rapproché d'un autre ex-voto, qui de la même manière associe le buste radié du Soleil au groupe astral[2]. Le parallélisme des deux figurations confirmerait, s'il en était encore besoin, le caractère solaire de l'aigle éployé.

Expression de Sol Invictus

Mais dès maintenant, cet aspect solaire peut être précisé, si l'on observe que sur notre ex-voto d'Hr-es-Srira le Soleil se trouve encadré par deux rangées de palmes ; les premières courbent leur sommet l'une vers l'autre et, en s'inclinant vers la tête radiée, lui constituent une sorte de niche, tandis que les secondes, plantées verticalement, lui font escorte. Il paraît évident que les palmes ne remplissent pas ici une fonction purement décorative. Elles sont un symbole bien connu de la victoire[3]. Leur présence et leur position même expriment une des vertus essentielles de *Sol*, son invincibilité[4]. Et c'est cette même idée, exprimée parfois sur certains monuments par un aigle stéphanophore[5], que nous transmet l'ex-voto de la collection Boglio, où l'aigle repose sur un cartouche inscrit, que soutiennent deux Victoires, portant chacune une palme, tandis que les Dioscures, assesseurs (on dirait plutôt ici gardes du corps) de Saturne, ont revêtu un uniforme militaire. Comme l'a bien vu M. G. Picard[6], ils entourent le dieu d'un véritable « appareil impérial », cependant que les *nikai* porteuses de palmes le proclament victorieux et même invincible, caractère qui appartient en propre à *Sol Invictus* et, à partir du IIIe siècle aux empereurs, hypostases plus ou moins déclarées du Soleil. Saturne porte d'ailleurs lui-même volontiers le titre d'*invictus*, et à Tigzirt notamment[7].

Est-il toujours et exclusivement solaire ?

Est-ce à dire que l'aigle est exclusivement solaire ? La position subordonnée que lui réserve une des stèles d'Hr-es-Srira lui conviendrait bien, comme à un assesseur de Saturne ; sa position ciminale s'expliquerait aussi lorsqu'il remplace le dieu comme à Dellys ou à Tigzirt ; elle ne s'expliquerait plus lorsqu'il accompagne le dieu, sur la stèle Boglio par exemple, où il la domine même ; à moins d'admettre le caractère éminemment solaire de Saturne. Nous touchons dès lors au fond même du problème. D'autant que c'est une tout autre solution que laisse entrevoir la stèle de Tunisie centrale, en présentant Saturne avec le sceptre et l'aigle, deux attributs inhabituels du dieu africain, mais qui appartiennent en propre à Jupiter. Aurions-nous donc affaire sur la stèle Boglio, attribuée à l'époque de la Tétrarchie[8], et même sur d'autres stèles plus anciennes, à l'aigle

ou jovien ?

1. *Supra*, p. 141.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 317-318, n° 30.
3. *Infra*, p. 395.
4. Sur *Sol invictus*, voir F. Cumont, *Rel. or.* [4], p. 106, 188 et s. Sur *invictus*, appliqué à Saturne, voir *supra*, p. 127.
5. Par exemple sur les monuments du culte dolichénien : P. Merlat, *Rép. inscr. mon. fig. Dol.*, n° 35 (fig. 6), 123 (pl. X, 2), 242 (pl. XXII, 2 et XXIV) ; *Jupiter Dolichenus*, p. 41.
6. G. Picard, *B.A.C.*, 1943-1945, p. 375 et s. ; 1946-1949, p. 121-122 ; *Rel. Afr. Ant.*, p. 120 et s.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II : Tigzirt 1.
8. *Supra*, p. 98. Sur le caractère « jovien » de Dioclétien et le nouvel élan donné au culte de Jupiter, voir W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, 1945, p. 214.

jovien ? Aigle jovien ? aigle solaire ? le problème est d'importance. Si l'on veut connaître le sens de la religion de Saturne, il est indispensable de préciser la valeur exacte de l'oiseau.

Valeur de l'aigle **en Orient**

Attribut de Saturne, symbole du dieu, parfois même son substitut, l'aigle relève d'un symbolisme beaucoup plus vaste, commun à presque toutes les religions orientales et particulièrement représentatif des cultes syriens. Or la symbolique de l'aigle, qui puise ses racines très loin, jusque dans la céramique archaïque et la glyptique mésopotamienne du IIIe millénaire av. J.-C.[1], est « souvent ambiguë en Syrie » même[2]. Tandis que certains le considèrent à la lumière de la tradition orientale qui fait de lui le représentant du Soleil, d'autres invoquent la tradition gréco-romaine, qui le présente comme l'oiseau de Jupiter, et lui attribuent une valeur céleste. D'autres enfin — et c'est, semble-t-il, la sagesse — adaptent leur explication à chaque cas déterminé. Le problème a été exposé récemment avec beaucoup de clarté et de précision par le regretté P. Merlat dans son *Essai d'interprétation et de synthèse sur Jupiter Dolichenus*, divinité dont l'aigle est, on le sait, l'oiseau sacré par excellence[3]. Il me paraît donc inutile de le reprendre ici dans le détail.

En bref, et sans nier que l'aigle divin soit parfois un attribut ou un symbole solaire, il montre que cette valeur n'est pas originelle, mais le résultat d'un syncrétisme tardif, postérieur à l'assimilation des Baals syriens au Zeus hellénique. En attribuant comme origine à l'oiseau solaire syrien, non pas l'aigle de Zeus, mais un aigle oriental, sans doute originaire d'Iran, Mlle A. Roes[4] ne ruine pas les conclusions de P. Merlat sur la valeur originelle de l'aigle, qui est céleste et non solaire. Ce qu'indique nettement d'ailleurs le Livre de Job, en faisant de l'aigle « oiseau de la foudre », le « fils de l'éclair »[5]. Et c'est la conclusion non moins nette, à quoi aboutit l'étude de la glyptique mésopotamienne archaïque[6] où l'aigle, symbole de protection divine et de puissance dominatrice, d'abord simple gardien du domaine divin, en vient à personnifier ce domaine (le nuage orageux) pour finir par représenter le dieu lui-même (Ningirsu-Ninurta, dieu de l'ouragan). Par là, et en même temps parce qu'il est le maître des animaux qui peuplent la zone céleste, domaine de prédilection du dieu, il a une valeur essentiellement céleste (et non solaire).

dans l'Afrique punique

Si telle était bien la signification de l'oiseau du Ba'al Shamên phénicien, « dieu des cieux »[7], l'a-t-il conservée immuable dans la Carthage punique ?

1. L'aigle commence à occuper une place importante dans la glyptique mésopotamienne archaïque à l'époque dite de Transition (entre 2850-2775 av. J.-C.), comme l'a récemment montré P. Amiet, *La glyptique mésopot. arch.*, 1961, p. 113 et s. Il est représenté tantôt fondant sur sa victime, tantôt léontocéphale, tantôt éployé. Sur l'aigle léontocéphale du vase d'Entéména et l'aigle éployé des vases de Suse (1er style), cf. G. Gontenau, *Man. Arch. Or.*, II, 1931, p. 602-605, fig. 406-408 : il est là l'emblème de Nin-gir-su, le dieu de l'ouragan (E. Dhorme, *Les rel. de Babyl. et d'Assyrie*, p. 102 et s.).

2. H. Seyrig, *Syria*, XIV, 1933, p. 255 = *Ant. syr.*, 1re sér., p. 104.

3. Paris, 1960, p. 41 et surtout p. 108 et s.

4. A. Roes, « L'aigle du culte solaire syrien », *R.A.*, XXXVI, 1950, p. 129 et s. Sur l'aigle en Syrie, il y a toujours lieu de recourir à F. Cumont, *Etudes syriennes*, Paris, 1917, p. 36-118, et à S. Ronzevalle, *Mél. Univ. St. Joseph*, V, 2, 1911, p. 12 et s.

5. *Job.*, V, 7. Voir le commentaire de Ed. Dhorme.

6. Voir *supra*, n. 1.

7. Cf. en particulier un autel de Phénicie (Grand Liban), où l'aigle éployé tenant le foudre représente Ba'al-Shamên : F. Cumont, *Syria*, VIII, 1927, p. 163 et s., pl. XXXVIII. L'aigle ne peut avoir ici d'autre

Il est nécessaire de se poser la question avant d'examiner si l'iconographie saturnienne d'époque romaine correspond ou non à la conception orientale.

Or il se trouve que l'aigle ne figure pas dans le répertoire iconographique ancien du Ba'al punique. Alors que diverses sortes d'oiseaux, et notamment des colombes, sont dénombrées sur les stèles puniques, on ne peut signaler que « deux têtes de rapaces » au sommet d'une stèle[1], sans préciser d'ailleurs s'il s'agit effectivement d'aigles. Dans l'état actuel des découvertes, il faut attendre l'époque punique tardive pour voir apparaître l'aigle sur un document africain : provenant du sanctuaire punique de Sousse fouillé par P. Cintas, une stèle extraite d'un puits et sur laquelle voisinent des najas coiffés d'un disque et, dans le tympan du fronton, un aigle aux ailes éployées[2]. Par son style égyptisant et son décor de serpents dressés, elle se laisse rapprocher de plusieurs autres stèles d'Hadrumète[3], de Carthage et de Sardaigne[4], illustrées du disque ailé, flanqué ou non d'uraeus, et que l'on peut rapporter aux IIIe-IIe-Ier siècles av. J.-C. Que ce signe ait pénétré à Carthage à partir de la Phénicie qui l'avait emprunté à l'Egypte[5], ou plutôt directement à partir de l'Egypte elle-même, peu importe. Ici nous intéresse surtout sa signification sacrée, comme symbole d'Amon-Râ, c'est-à-dire du soleil[6]. Il n'est donc pas exclu, à considérer la stèle de Sousse invoquée plus haut, que le caractère solaire de l'aigle soit dans l'Afrique punique une importation égyptienne ; elle est en tout cas tardive. Et ce caractère est resté secondaire.

sur les stèles à Saturne.

Ainsi, même si certains documents — les stèles d'Hr-es-Srira par exemple — témoignent d'incontestables rapports entre l'aigle et le soleil, on peut se demander, de la même façon que le faisait P. Merlat à propos de l'aigle dolichénien, si en définitive l'astre que symbolise parfois l'oiseau n'est pas lui-même conçu comme « un moyen d'exprimer la valeur cosmique d'une divinité qui lui est supérieure et dont en sa qualité d'astre le plus apparent du ciel, il tend à usurper la primauté ».

valeur que céleste, étant donné que le couple *Sol-Luna* figure sur les côtés de l'autel. De cet autel on peut rapprocher le décor d'un linteau du temple de Bêl à Palmyre, où l'aigle entouré d'Aglibôl et de Iarhibôl ne peut que représenter Zeus Bêlos (Bêl), dieu du ciel : H. Seyrig, *Syria*, XIV, 1933, p. 253 et s. ; fig. 14.

1. M. Hours-Miédan, « Les représentations figurées sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 51 qui, en note 3, fait allusion à l'aigle, dont la valeur solaire ne semble pas mise en doute par l'auteur.

2. P. Cintas, « Le sanctuaire punique de Sousse », *R. Afr.*, 1947, p. 54 et fig. 70. Les circonstances de la découverte, lors du curage d'une citerne romaine, « dont la base empiétait sur le sanctuaire préexistant » (p. 54, n. 122), dans une zone qui en outre avait été bouleversée par l'éclatement d'une bombe, ne permettent pas d'attribuer cette stèle à un « niveau » déterminé du sanctuaire.

3. Voir les stèles de type égyptisant réunies par P. Cintas, art. cit., fig. 69 à 72. On observera que la stèle 69 (sur laquelle sont figurés, outre un disque flanqué d'uraeus et pourvu d'ailes, une rangée de najas, comme la stèle 70) porte aussi deux groupes accolés de trois « bétyles » qui, par leur forme (voir p. 51, fig. 58), rapportent sûrement la stèle aux « niveaux anciens », c'est-à-dire aux troisième et quatrième niveaux (IIIe-Ier s. av. J.-C.). C. Picard, *ouv. cit.*, C b 1080 la date du IIIe siècle av. J.-C.

4. Au sanctuaire de Salammbô : *C.I.S.*, 3120 et C. Picard, *ouv. cit.*, C b 139. Voir S. Gsell, *Hist. Anc. Afr, N.*, IV, p. 358-359 ; M. Hours-Miédan, art. cit., *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 40-41 ; pl. XVI ; fig. a-d. En Sardaigne, à Sulci (Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 253, fig. 193 et p. 3f0, fig. 233) et à Nora (Patroni, *Mon. dei Lincei*, XIV, pl. XXIII, fig. 2, *c* et *d* ; pl. XXIV, fig. 2 et 4). A Hadrumète, le disque ailé apparaît dès le ve siècle sur la stèle du Ba'al de Sousse (P. Cintas, art. cit., p. 14-21, fig. 48-49 ; C. Picard, *ouv. cit.*, C b 1075).

5. Cf. Perrot, *Hist. de l'Art*, III, p. 111, fig. 48 ; p. 126, fig. 68 ; Dussaud, *R.A.*, 1903, I, p. 124 ; Ledrain, *Monuments phéniciens*, p. 42, nos 85, 86 ; Contenau, *Civilis. phénic.*, 1926, p. 375, fig. 134.

6. La fusion d'Ammon avec le Soleil date du Moyen-Empire ; dès lors apparaît le nom d'Amon-Râ.

Dès lors l'aigle représente non plus l'astre lui-même, mais le ciel dans lequel il se déplace. Et son caractère jovien l'emporte sur son aspect solaire comme Jupiter, dieu du ciel sur ses assesseurs. On notera d'ailleurs que sur plusieurs stèles — à Tigzirt et à Dellys notamment — l'aigle aux ailes éployées tient le foudre. L'aigle, symbole céleste, même lorsqu'à première vue il a un caractère solaire, n'est donc pas un obstacle à la conception de Saturne comme dieu supérieur cosmique. Et l'on comprend mieux dès lors qu'en plusieurs régions de l'Afrique romaine Saturne et Jupiter aient pu être assimilés et même confondus [1]. Reste à examiner le cas de la couronne radiée.

La couronne radiée.

A Aïn-Battaria, un site rural de la région d'Enfida, qui a fourni une trentaine d'ex-voto d'une remarquable simplicité, sur lesquels Saturne, qui ne figure jamais d'une manière anthropomorphique, se trouve le plus souvent évoqué par un disque ou un croissant, deux stèles montrent, à la place qu'occupe ailleurs la figure du dieu, c'est-à-dire au sommet, une couronne radiée, à cinq et à six rayons [2]. Il n'est pas douteux que l'on ait affaire à un attribut solaire à l'origine [3], les rayons étant le signe distinctif des représentations figurées d'Hélios [4]. Et ce caractère solaire reste évidemment attaché à la couronne radiée que portent les empereurs romains du IIIe siècle, renouant ainsi avec la tradition des souverains hellénistiques [5], au moment où ils s'efforcent de faire triompher la théologie solaire comme fondement de leur pouvoir vacillant, et où allant beaucoup plus loin que les diadoques, ils n'hésitent pas à s'assimiler eux-mêmes au Soleil invincible. La couronne radiée devient dès lors un des principaux insignes de la souveraineté impériale. Mais il est remarquable qu'avant de retrouver au IIIe siècle sa signification solaire originelle, elle était devenue un emblème général d'immortalité, de souveraineté, d'essence divine par conséquent, mais dépourvue, semble-t-il, de caractère spécifiquement solaire. Si du moins l'on interprète correctement le fait qu'après la mort d'Auguste, sa divinité étant proclamée, des monnaies le représentent portant la couronne radiée [6], et mieux encore peut-être ce songe du père de l'empereur rapporté par Suétone, au cours duquel il vit son fils *mortali specie ampliorem, cum fulmine et sceptro exuviisque Iovis Optimi Maximi ac radiata corona* [7]. Certes, elle a quelquefois aussi perdu de sa signification religieuse profonde, pour ne conserver que la valeur d'un phylactère [8].

On peut penser que sur des stèles votives, qui sont des monuments religieux, à la place que sur ces monuments on lui a réservée, et à la date (Ier siècle) où ils

1. *Infra*, p. 233.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 249, n° 8 et p. 251, n° 13.
3. Voir sur cette question, A. ALFÖLDI, « Insignien und Tracht der römischen Kaiser, *Röm. Mitt.*, 50, 1935, p. 139 et s.
4. Sur ce sujet et sur la contamination des types Hélios et Alexandre, A. P. L'ORANGE, *Apotheosis in Ancient portraiture*, Oslo, 1947, p. 34 et s. Voir notamment Hélios avec une couronne radiée sur des monnaies rhodiennes : *ibid.*, p. 33, fig. 14.
5. Voir les tétradrachmes séleucides et les monnaies ptolémaïques — de Ptolémée IV Philopator notamment — rassemblées par A. ALFÖLDI, art. cit., p. 141, abb. 18.
6. A. ALFÖLDI, art. cit., taf. 7, 9. De même Vespasien (7, 10).
7. Suet., *Aug.*, 94, 6.
8. Par exemple sur une mosaïque de Souk-el-Abiod, provenant — notons-le — d'un sanctuaire des *Dominae* (A. MERLIN, *B.A.C.*, 1912, p. 517) et sur une mosaïque d'El-Djem du IVe siècle (G.-Ch. PICARD, *R. Afr.*, C, 1956, p. 306). Autres références dans A. MERLIN, art. cit.

ont été gravés, la couronne radiée exprime sa « vertu », alors la plus couramment admise, d'insigne de souveraineté à caractère astral, mais sans spécification solaire.

L'aigle et la couronne radiée étant eux-mêmes des symboles célestes de valeur générale, il n'y a donc plus aucune raison de dénier à Saturne sa qualité de grand dieu du ciel, proclamée par l'ensemble de ses symboles astraux. En couvrant leurs ex-voto de décors stellaires [1], ses fidèles ne faisaient qu'accentuer encore cet aspect essentiel de leur dieu.

B. — *Les symboles agraires.*

Les symboles astraux mis à part, qui nous ont permis de préciser un des aspects essentiels du Saturne africain, sa souveraineté céleste, tous les autres symboles auxquels recourent les ministres du culte aussi bien que les fidèles du dieu pour meubler et décorer leurs sanctuaires, leurs autels et leurs ex-voto traduisent deux préoccupations majeures. L'une est matérielle et terrestre ; elle vise à assurer la fertilité des champs, la fécondité des troupeaux, et même la vie des basses-cours. L'autre est spirituelle et mystique ; elle s'attache à proclamer la croyance dans l'au-delà après la victoire sur la mort. Cette double préoccupation confère leur signification exacte aux divers motifs d'une décoration, qui se trouve ainsi ramenée à la dualité d'une même pensée religieuse. Ce qui explique d'ailleurs que certains symboles aient eux-mêmes une double signification, agraire et mystique à la fois.

D'autre part, le seul fait de confier, par ces motifs symboliques, ses soucis et ses espoirs à la divinité suppose évidemment de la part du fidèle un acte de foi et de confiance en un dieu capable d'apaiser les uns, de satisfaire les autres ; ce qui du même coup nous fait préciser son champ d'action et sa nature.

En analysant ces motifs, on s'efforcera enfin de définir, le cas échéant, leur provenance ; ce qui permettra de déceler certains signes, empruntés à d'autres dieux ou à d'autres rites. En venant prendre place sur des monuments dédiés très spécialement à Saturne, ils doivent être considérés comme des « symboles d'accompagnement ». La multiplication de ces symboles traduira dans l'iconographie la puissance du mouvement de syncrétisme religieux, qui s'est formé au profit du grand dieu africain. Ainsi ressortira encore mieux l'étendue de sa souveraineté.

Représentations sexuelles.

Les symboles de fertilité et de fécondité figurés sur les monuments du culte de Saturne sont pratiquement tous de caractère agraire. Seules, quelques représentations sexuelles échappent à cette règle. Elles sont d'ailleurs peu nombreuses : à El-Kénissia, il s'agit d'une statue ithyphallique découverte dans le sanctuaire de Tanit-Caelestis, qu'a publié le docteur Carton [2] ; encore n'est-on pas sûr qu'elle ait appartenu réellement au temple. Il reste à mentionner à Thala, en Tunisie, un linteau du temple de Saturne, portant un gros phallus en relief [3],

1. La présence fréquente de nombreux trous d'encastrement, en particulier autour du registre supérieur des stèles et sur l'archivolte de la niche qui abrite le dieu, s'explique sans doute par la coutume d'y incruster des étoiles en métal brillant. Saturne trônait donc en majesté sous un ciel constellé.
2. Dr CARTON, *Le sanctuaire de Tanit à El-Kénissia*, *Mém. Ac. Inscr.*, XII, 1, 1906, p. 23, 67-71.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 300.

et à Saint-Leu, en Algérie, un claveau sur lequel deux phallus sont surmontés d'un niveau[1]. Si l'on en croit Hérodote[2], les Phéniciens représentaient les organes sexuels sur leurs stèles ; et les anciens Africains ne reculaient pas non plus devant de telles représentations. Mais on sait que les Anciens, en multipliant les images phalliques sur leurs monuments, dans les tombes, dans leurs maisons, leur attribuaient surtout une valeur prophylactique, de défense contre le mauvais œil et toutes les influences pernicieuses. Une apostrophe à l'*Invidus* les accompagnait parfois, pour souligner cette signification dont Pline a livré le secret en qualifiant le phallus de *medicus invidiae*[3]. Il est toutefois possible que dans les deux cas qui nous occupent ici — représentations phalliques dans des sanctuaires — vienne s'ajouter à une intention apotropaïque de protéger et de conserver la parfaite pureté du lieu, une double allusion : à l'infinie fécondité de la Terre-Mère, que doit assurer le dieu *frugifer* par excellence[4], et à la génération humaine dont le dieu, qualifié de *genitor* dans l'inscription d'Aïn-el-Asker, est considéré non seulement comme le garant, mais comme l'auteur[5].

Instruments et scènes de travail

Les instruments et scènes de travail. — Une stèle de Ksar-Toual-Zammeul, en Tunisie[6] qui tout en étant funéraire, comme l'attestent deux Eros appuyés sur leur torche renversée, fut cependant vouée à Saturne, trônant au sommet du

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Saint-Leu. Voir aussi à *Lambafundi*, un génie ithyphallique, accompagné d'un outil de travail, sur le dessus d'une stèle à Saturne : *ibid.*, II, pl. XXV, fig. 4.
2. Hérodote, II, 106. Sur l'ancienneté de ces représentations dans l'art préhistorique et protohistorique africain et sur leur signification, voir G. Camps, *Massinissa*, *Libyca*, VIII, 1960, p. 71-72.
3. Pline, *N.H.*, XXVIII, 39. Sur l'*Invidia*, mot aux sens multiples, les textes ont été rassemblés par E. Wistrand, *Eranos*, t. 44, 1946, p. 355 et s. ; ils ont été également colligés et commentés par I. Odelstierna, *Invidia, invidiosus and invidiam facere* (*Uppsala Universitets Arsskrift*, 1949, 10). Sur le rôle magique du phallus, considéré comme *fascinus*, préservatif contre le mauvais œil et toutes les influences malfaisantes voir, outre le mémoire fondamental de O. Jahn, *Böse Blick*, Leipzig, 1855, les remarques de P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris*, p. 31-32. Sans prétendre dresser ici une liste des représentations phalliques à caractère magique, on notera toutefois leur particulière fréquence en Afrique : sur des mosaïques, où elles sont accompagnées d'inscriptions destinées à combattre la malfaisance de l'*Invidus* (L. Poinssot, « Mosaïques d'El-Haouria », *Ier Congr. Féd. Soc. Sav. Af. N.*, Alger, 1935, *R. Afr.*, p. 196, n. 5 ; L. Foucher, « Motifs prophylactiques sur des mosaïques récemment découvertes à Sousse » *Actes 79e Congr. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, p. 178 ; du même auteur, *Thermes romains des environs d'Hadrumète*, Tunis, 1958, p. 19 et s. ; à Carthage : G. Picard, *B.A.C.*, 1954, p. 104, etc.) ; sur des linteaux et des montants de porte (à Tigzirt par ex. : J. Carcopino, *R. Afr.*, 1914, p. 344 et s. ; et à la Guelaa d'Aïn-Soltane où l'inscription *Invide vive vide* (*I.L. Alg.*, I, 864) accompagne un phallus sur un linteau) ; sur des stèles funéraires (stèle *C.I.L.*, VIII, 9057, dont un moulage se trouve au Musée de Troyes : *Strena Helbigiana*, p. 38).
La crainte du mauvais œil subsiste d'ailleurs en Afrique du Nord, où l'on recourt encore aujourd'hui à de nombreuses pratiques magiques pour le combattre : cf. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, p. 39 ; Desparmet, *Le mal magique*, *Publ. Fac. Lettres Alger*, LXIII, 1932, p. 96 ; Herber, *Hesperis*, 1927, 2e trim.
4. A propos de l'imagerie érotique qui à l'époque romaine apparaît fréquemment dans les habitations, mais aussi dans les tombeaux et dans les sanctuaires, voir les judicieuses remarques de J. Marcadé, *Roma Amor. Essai sur les représentations érotiques dans l'art étrusque et romain*, 1961, où est mis en lumière, à côté du rôle prophylactique du phallus, le rapport qu'il établit entre l'amour et la mort, le sexe et le tombeau, illustrant ainsi (p. 52) cette définition de la tombe : *mortis et vitai locus* où s'exprime l'idée de la fécondité de la Terre, liée à son caractère funéraire. A noter que sur des stèles puniques de Carthage et de Constantine, vouées à Tanit, peuvent se voir des représentations de seins, claires allusions à la fonction nourricière de la déesse-mère, d'ailleurs figurée parfois en Nutrix. Voir M. Hours-Miédan, « Les représentations figurées sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 63-64 ; pl. XXXV, fig. *f*. Sur des stèles de Phénicie illustrées des mêmes motifs, cf. Ledrain, *Mon. Phén. du Louvre*, p. 51, nos 107-109. Enfin sur le symbolisme vulvaire et la valeur, tantôt maléfique et tantôt bénéfique du sexe féminin, voir E.-G. Gobert, « Le *pudendum* magique et le problème des cauris », *R. Afr.*, 95, 1951, p. 5-62.
5. *Supra*, p. 114.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 234-235, no 3.

monument entre les Dioscures, offre la particularité de porter dans le registre inférieur une curieuse série d'instruments agricoles : une houe, un araire et un joug d'attelage.

La houe.

La houe est exactement celle qu'on utilisait dans tous les pays du bassin méditerranéen et dont on se sert encore aujourd'hui. Elle figure déjà sur des stèles puniques[1], où au même titre que le marteau et les tenailles du menuisier, l'équerre et le niveau du maçon, le fil à plomb, le ciseau et le marteau du tailleur de pierre, elle évoque le métier du dédicant. C'est le même outil à deux dents qu'on trouve dans les mains des ouvriers viticoles occupés à piocher le sol, sur la mosaïque des Travaux champêtres de Cherchel[2], en vue de l'échausselage hivernal des ceps et du sarclage de printemps.

L'araire.

De même pour l'araire, c'est-à-dire la charrue légère en bois, que reproduisent, à quelques détails près[3], plusieurs stèles puniques de Carthage. S'il est sensiblement différent de celui qui figure sur les deux registres supérieurs de la mosaïque de Cherchel, consacrés aux labours et aux semailles[4], c'est qu'il y a en Afrique à l'époque romaine, plusieurs types de charrues plus ou moins perfectionnés et concurremment utilisés selon les régions[5]. Qu'elle appartienne au type méditerranéen et punique de Ksar-Toual-Zammeul ou au type romanisé de Cherchel, la charrue africaine reste un instrument rudimentaire. Peu importent ici la diversité de ses formes et ses degrés de perfectionnement, seul compte son pouvoir d'évocation du travail rural.

Le joug.

Quant au joug aux extrémités incurvées (*iugum curvum*) pour mieux s'emboî-

1. Par exemple *C.I.S.*, 2455. Voir M. Hours-Miédan, art. cit., p. 65-66.
2. S. Gsell, *Cherchel, antique Iol-Caesarea*, 2e éd. revue et mise à jour, Alger, 1952, p. 55 et 62. Et surtout J. Bérard, « Mosaïques inédites de Cherchel », *M.E.F.R.*, LII, 1935, p. 113-142, et L. Leschi, « La vigne et le vin dans l'Afrique ancienne », *Bull. écon. et juridique*, I, 1947, p. 103 et *Et. d'ép., d'arch. et d'hist. afr.*, p. 80-84, qui utilise Columelle. Il est probable que la houe, encore employée de nos jours dans les oasis sahariennes, a précédé la charrue, à l'origine de la culture : S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, V, p. 195.
3. *C.I.S.*, 309, 1439, 1505, 2700. Voir S. Gsell, *ouv. cit.*, IV, p. 13, n. 5 et M. Hours-Miédan, art. cit., p. 66 et pl. XXXVI, fig. d, e, f. Quelques variantes apparaissent. Sur les unes (par ex, *C.I.S.*, I, 1505, pl. XXVII) l'age est adapté directement au mancheron, au bout duquel est fixé le soc ; il n'y a pas de sep ; ce modèle très primitif se rapproche plus de l'araire dit en croc que de la charrue proprement dite. Sur une autre (*C.I.S.*, 1439 ; pl. XXV du tome II), on rencontre un modèle de type insolite : l'age est presque parallèle au sep, auquel il est relié par trois montants. De ce modèle se rapprochent les charrues représentées sur les bas-reliefs de Ghirza en Tripolitaine, qu'illustrent, malheureusement d'une manière souvent peu distincte, plusieurs scènes de labours (M. Rostovtzeff, *The social and econ. hist. of the Roman Empire*, pl. XLV ; P. Romanelli, *La vita agricola tripolitana attraverso le rappresentazioni figurate*, *Africa Italiana*, 1930, p. 61, fig. 4, 5 ; 9, 10 ; 13, 14) : le mancheron est encastré à l'arrière du sep et une traverse horizontale rattache le timon au manche, tandis que plusieurs étançons, dont l'un oblique, relient l'age au sep.
4 Cf. *supra*, n. 2. On notera que les deux scènes de labour se déroulent sous des oliviers chargés de fruits mûrs, c'est-à-dire au début de l'automne (J. Bérard, art. cit., p. 135-137). On a affaire à un type de polyculture bien connu en pays méditerranéen. Les labours d'automne étaient d'ailleurs très utiles aux oliviers : cf. Columelle, VIII-IX ; Pline, *H. N.*, XVII, 45, 28 ; H. Camps-Fabrer, *L'olivier et l'huile dans l'Afrique romaine*, Alger, 1953, p. 26, qui n'a d'ailleurs pas utilisé la mosaïque de Cherchel.
5 Sur les différents types d'araires utilisés en Afrique du Nord à l'époque de Massinissa, voir l'excellente mise au point récente de G. Camps, *Massinissa*. Aux origines de la Berbérie, *Libyca*, VIII, 1960, 81-86 avec une carte de répartition (p. 84, fig. 4). Voir en outre R. Billiard, *L'agriculture dans l'Antiquité d'après les Géorgiques de Virgile*, Paris, 1928, p. 61, fig. 4, et P. Gauckler, *Inv. Mos. de Gaule* et *Afr.*, II1, no 362 ; le domaine des Laberii à *Uthina*, *Mon. Piot*, III, 1897, p. 200 : modèle analogue à l'araire dental qu'on employait encore couramment en Tunisie il y a une vingtaine d'années. Tous ces modèles sont rudimentaires par rapport à la charrue à roues des Gallo-romains, qui utilisaient aussi la moissonneuse mécanique sur roues : cf. le relief de Buzenol, en Belgique, qui illustre les descriptions de Pline et de Palladius (M. Renard, *Technique et agriculture en pays trévire et rémois*, coll. Latomus, XXXVIII, 1959).

ter sur l'encolure de l'attelage couplé, il est exactement identique à ceux qui, sur la mosaïque de Cherchel, habillent deux paires de taureaux occupés aux labours[1].

Si, avant de la quitter, on jette un dernier regard sur cette extraordinaire mosaïque cherchelloise, on se rend compte que la houe, l'araire et le joug représentent les trois instruments indispensables et suffisants pour assurer tous les travaux agricoles et viticoles d'automne et d'hiver. Est-ce donc seulement un métier qu'évoque leur présence sur la stèle de Ksar-Toual-Zammeul, le métier du dédicant défunt[2] ? Il y a plus certainement. Leur signification paraît plus profonde et symbolique. C'est en réalité l'ensemble des travaux saisonniers — labours et semailles pour le blé ; échausselage et sarclage pour la vigne — nécessaires aux deux principales productions de la terre d'Afrique pendant les périodes automnales et hivernales, que symbolise sur la stèle de Ksar-Toual-Zammeul la réunion des trois instruments dans le registre généralement réservé aux victimes. Et à travers ces travaux, sur lesquels est appelée la bénédiction du dieu qui préside au sommet du monument, c'est la fertilité de la terre qui se trouve évoquée sur une stèle — funéraire ne l'oublions pas — placée sous la garantie suprême de Saturne. C'est donc bien en dieu des morts et tout à la fois dieu *frugifer* qu'il figure ici.

D'une telle interprétation de la houe, de l'araire et du joug, on peut trouver une éclatante confirmation sur deux documents : l'un provient de Ksar-Toual-Zammeul même, l'autre du site voisin de Siliana.

Scènes de travail agricole.

On ne peut pas, en effet, négliger un rapprochement qui s'impose avec la célèbre stèle de la collection Boglio, publiée en 1945 par M. G. Ch. Picard[3]. Sur cet ex-voto qui nous apparaît comme un témoignage de la dévotion à Saturne, traité en souverain céleste et suprême, d'un « patron » de domaine rural qui a rassemblé autour de lui tous « les siens » — dit le texte — c'est-à-dire sa famille et son personnel, les deux registres inférieurs sont illustrés de trois scènes champêtres, relatives au travail agricole[4]. La première est une scène de labour : deux énormes bœufs attelés au joug, qu'on voit posé sur leur encolure, tirent un araire dental du type de Ksar-Toual-Zammeul qu'un laboureur guide de la main gauche, tandis que de la main droite il excite au fouet l'activité de son attelage. A cette scène d'automne ou d'hiver — selon qu'il s'agit des premiers labours ou de ceux

1. Cf. J. Bérard, art. cit., p. 136. Sur le joug d'attelage, voir A. Baudrillart, dans *D.A.*, s.v. *jugum*, p. 663-664. Le *iugum curvum* est mentionné par Ovide, *Fast.* IV, 216 ; *Trist.*, IV, 6, 2.

2. Comme paraît le croire M. Hours-Miédan, art. cit., p. 65 et s. pour les stèles puniques de Carthage. Il est certain que, figurés sur des stèles funéraires (par ex. en Asie, un relief du Musée de Brousse, où L. Robert, *Etudes Anatoliennes*, 1937, p. 206, pl. XXVIII, 3 a reconnu, grâce au bélier, aux ciseaux à tondre et au couteau (à châtrer ?), la stèle funéraire d'un berger — en Gaule et en Illyrie, des stèles où l'*ascia* accompagne des outils d'artisans : liste dans J. J. Hatt, *La tombe gallo-rom.*, p. 95-97), les instruments de travail évoquent le métier du défunt.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227-228 et pl. IX, fig. 4.

4. De telles scènes se rencontrent aussi sur des stèles funéraires. Elles sont évidemment relatives au défunt. Par exemple en Asie, sur une stèle du Musée de Smyrne, provenant de la plaine agricole mysienne, un laboureur avec sa charrue et ses deux bœufs (L. Robert, *Etudes Anatoliennes*, 1937, p. 206, pl. XXVIII, 4) ; en Afrique même, sur une pierre d'un mausolée d'Henchir-el-Ansaf près de Tigi, en Tripolitaine (Miss O. Brogan, « The camel in roman Tripolitania », *Pap. Brit. Sch. Rome*, XXII, n.s. vol. IX, 1954, p. 130) ; sur un mausolée de Ghizza (*Nouv. Arch. Miss.* 11-12, 1903-1905, p. 24 et s. et pl ; M. Rostovtzeff, *Storia econ. soc. Imp. Rom.*, tav. LXI).

qui, destinés à enterrer les semences, suivent les semailles[1] — s'en ajoute une autre qui dans le temps nous transporte à plusieurs mois de distance, une scène de moisson : deux ouvriers du domaine, en partie cachés par de hauts chaumes, coupent à la faucille les épis de blé, qu'ils relient ensuite en gerbes. La troisième scène, qui occupe toute la surface du registre inférieur, est réservée au transport des gerbes : trois chariots à deux roues tirés chacun par deux chevaux sanglés et conduits par un ouvrier emportent vivement les lourdes gerbes qu'on y a au préalable entassées. Ajoutons à cela la scène centrale, réservée au sacrifice rituel qu'offre le dédicant, entouré de sa famille et de ses serviteurs, sur un autel qu'entourent comme victimes promises, deux magnifiques produits de l'élevage local : un bélier et un taureau gras (voir pl. III).

C'est donc toute l'activité essentielle d'un grand domaine éleveur et céréalicole qu'on a voulu représenter, aux deux saisons, pour lui les plus importantes de l'année : celle des labours et des semailles d'hiver, celle des moissons d'été. Il ne faudra pas oublier cet aspect agraire lié aux saisons quand on étudiera les rapports de Saturne avec les Saisons personnifiées[2]. Or tout cela se déroule sous le regard d'un Saturne trônant en majesté, dans une atmosphère triomphale d'absolue souveraineté, que crée son entourage de Dioscures en uniforme militaire et de Victoires porteuses de palmes[3]. Sous le couvert de son omnipotence, c'est incontestablement à la fonction agraire du dieu que s'adresse l'acte de foi confiante de toute la *familia* du domaine, quand elle lui offre un sacrifice en accomplissement d'un vœu, sans doute préliminaire aux travaux, et quand elle le prend à témoin des travaux eux-mêmes, qui grâce à sa providence devraient fournir à la fois des troupeaux féconds et de riches moissons. Somme toute, qu'il s'agisse des instruments agricoles ou des scènes de travail qui les mettent en œuvre, c'est la vie et la fécondité de la terre qui se trouvent évoquées sous l'égide de Saturne.

Les produits de la terre

Les produits de la terre. — Moins figuratifs peut-être, mais tout aussi évocateurs des bienfaits matériels qu'attendent les fidèles de leur dieu *frugifer*, apparaissent les motifs sculptés sur de nombreuses stèles pour énumérer les produits de la terre qu'ils cultivent. Les uns ont seulement valeur de symboles, d'autres figurent aussi à titre d'offrandes. Pour le problème précis qui nous retient ici, ils offrent le même intérêt. Et un ex-voto de Ksar-Toual-Zammeul est à cet égard particulièrement riche d'enseignement. Il montre d'une part une énorme gerbe d'épis de blé, gonflés, éclatant de grains, qu'on peut voir à côté d'un taureau, dans le registre inférieur du monument, d'autre part un rinceau de vigne qui serpente sur le côté droit de la stèle et dont on parlera plus loin[4]. Déposée à cette place, en général réservée aux offrandes sacrificielles, à côté d'une des victimes les plus courantes, elle doit être considérée comme prémices de la récolte, offertes au dieu qui a béni les moissons. De telles gerbes sont plus d'une fois

Gerbes de blé.

1. Sur la technique des labours multiples avant les semailles, et du labour léger qui les suit pour enterrer les grains semés à la volée, voir J. Bérard, art. cit., p. 136 et s.

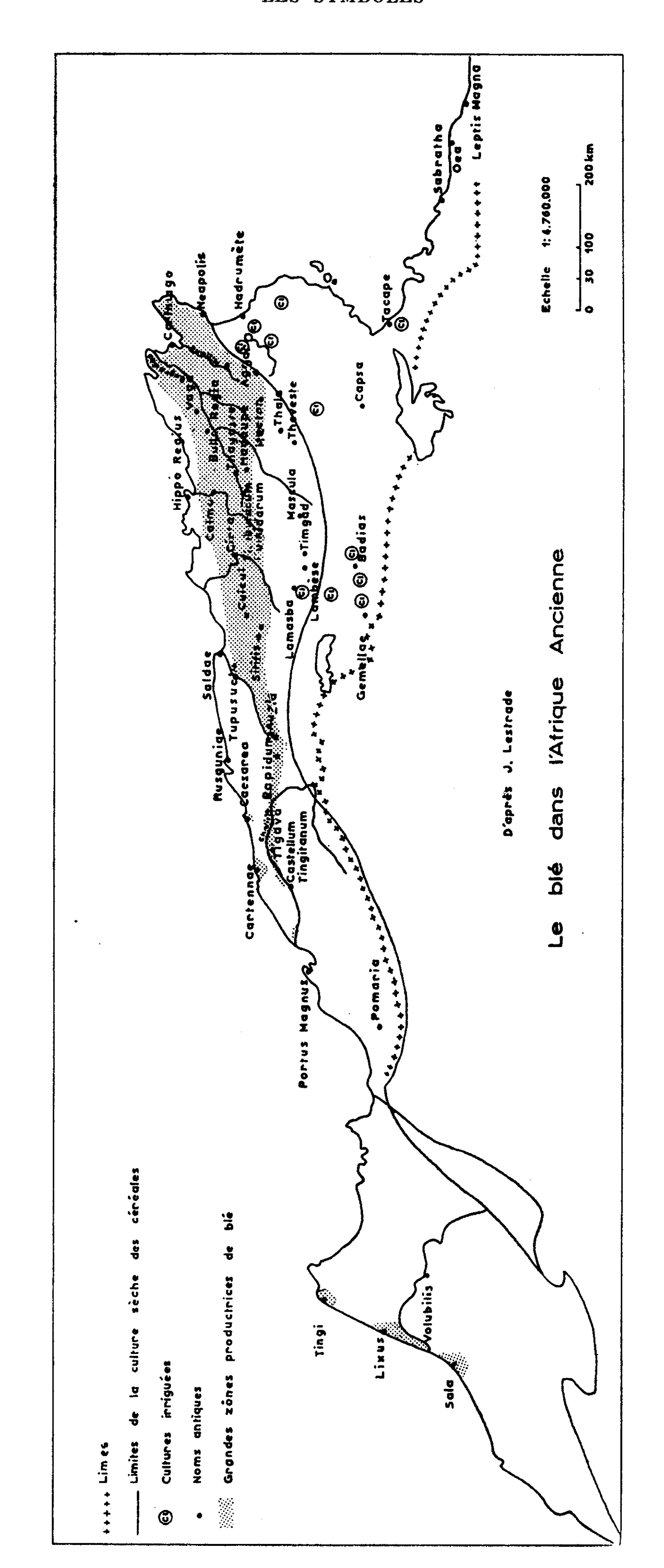
2. *Infra*, p. 226.

3. Comme on le pratique encore de nos jours en maints endroits. A propos de ces cérémonies à caractère plus ou moins magique, survivances peut-être de l'Antiquité, voir E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1908.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 235, n° 4.

représentées à cette place, sur les stèles de Tunisie centrale et de la région Béja-Le Kef ; et l'on rencontre des épis sur des stèles de Morsott et de Timgad-Lambèse[1]. A Djémila[2] ce sont les petits génies, acolytes du dieu, qui portent des épis. Gerbes et épis de blé se retrouvent naturellement sur bien d'autres monuments africains, soit dans la main d'un dieu ou d'une déesse de la fertilité, soit sur des scènes de moissons[3], mais toujours dans des régions qui étaient déjà dans l'Antiquité, comme elles le sont restées de nos jours, productrices de céréales riches. Peut-être n'est-il pas inutile toutefois de regarder une carte de la culture du blé dans l'Afrique ancienne[4]. C'est pour constater d'abord que sous la double influence des conditions naturelles et de l'évolution des techniques, se distinguent nettement deux domaines géographiques définis par deux techniques agricoles différentes : les régions de culture sèche et les contrées de culture irriguée, les premières occupent de loin la place la plus importante. Ensuite que, dans le premier groupe, les grandes zones de production du blé comprennent une bande de terrains qui, très large à l'Est de *Hippo Diarrhytus* (Bizerte) à Mactar — va s'amincissant progressivement vers l'Ouest jusque dans la région de *Castellum Tingitanum* (Orléansville) dans la vallée du Chélif en Maurétanie[5]. Tandis qu'en Afrique proconsulaire elles recouvrent amplement les vallées du Bagradas, de l'Oued-Krålled et de l'Oued Miliane (région des *saltus*) en incluant la péninsule du Cap Bon ; en Numidie, la présence de terres phosphatées très favorables aux céréales leur assure encore dans l'Est du pays, entre *Rusicade* (Philippeville) et *Thamugadi* (Timgad), une large place, qui diminue peu à peu à l'Ouest de *Cuicul* (Djémila) ; cependant qu'en Maurétanie les étendues encore vertes de la région comprise entre *Saldae* (Bougie) et le *saltus horreorum*, au Sud de Sétif, se réduisent fortement au Sud de l'Oued Soummam pour finir par un mince ruban dans la vallée du Chélif. Elles ne réapparaissent que beaucoup plus loin, sur la côte atlantique de la Maurétanie Tingitane. Quant au second domaine, celui des cultures irriguées, où en dépit des conditions climatiques défavorables, les Anciens ont su imposer le blé grâce à la pratique des techniques d'irrigation et d'utilisation des eaux, il couvre

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 291-292, nos 1, 2, 5, 6 (Béja-Le Kef) ; p. 358, no 55 (Morsott). De cette même région (Morsott est proche de Tébessa) provient une stèle funéraire sur laquelle sont représentés des champs de blé, pour accompagner trois déesses, Junon, Cérès la mère et Cérès la fille : M. Leglay, « Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa », *Libyca*, IV, 1956, p. 42 et fig. 4, 5. Ce document montre le lien étroit qui chez les Anciens unit les préoccupations et les cultes agraires et mystiques. Pour les autres stèles, voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 26 et Timgad 125, 128.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 8(?), 9-13.
3. Dans la main de Cérès, sur le *modius* de Sarapis par exemple ; sur des scènes de moissons, cf. *supra*, n. 4, p. 190. Sur une stèle funéraire de Tébessa, vouée à Junon et aux *Cereres* : voir M. Leglay, *Libyca*, IV, 1956, p. 42 et fig. 4, 5. Sur la stèle de Sidi Ali Madiouni, près de Mactar : G. Picard, *C.R.A.I.*, 1951, p. 307, et *Rel. Afr. Ant.*, p. 186 et s. Des épis figurent aussi fréquemment sur les monnaies africaines : L. Müller, *Numism. Anc. Afrique, passim* ; E. Babelon, *Monnaies de la Républ. rom.*, I, p. 277, no 1 ; 279, no 50 ; II, p. 577, no 22 ; J. Mazard, *Corpus Numm. Mauret. Numid., passim*, en particulier p. 214.
4. Telle qu'elle a été établie par Mlle J. Lestrade, *Le blé dans l'Afrique ancienne. Culture et commerce*, diplôme d'Etudes supérieures préparé à Alger sous la direction de Louis Leschi. Cette carte, que l'amabilité de Mlle Lestrade m'a permis de décrire ici dans ses grandes lignes, a été tracée à partir des données littéraires, épigraphiques et archéologiques, rassemblées avec tout le soin désirable. Voir carte, p. 193.
5. Ces grandes zones productives de blé dans l'Afrique ancienne correspondent dans l'ensemble à celles de l'Afrique moderne. Les seules régions qui comptent aujourd'hui parmi les terres à céréales, et en vérité parmi les plus belles, sans avoir été exploitées dans l'Antiquité, sont en Algérie les plaines du Sersou, de Tiaret, de Saïda-Tagremaret et de Sidi-Bel-Abbès.



D'après J. Lestrade
Le blé dans l'Afrique Ancienne

le *Byzacium*, tant vanté par les auteurs latins[1], et le pays des *Emporia*, puis vers l'Ouest la région de *Theveste* (Tébessa), les vallées (Oued Guechtane, Oued el-Abiod) et les confins de l'Aurès de *Mascula* (Khenchela) jusqu'à *Lamasba* du côté septentrionnal, jusqu'à *Gemellae* et au Sud du Chott-el-Hodna du côté méridional.

Comparer cette carte avec celles qui expriment l'extension du culte de Saturne n'enseigne pas grand'chose, que nous ne sachions déjà ; leur coïncidence ne suffirait pas à montrer le caractère agraire de Saturne. Si par imprudence on usait de cette méthode avec d'autres cartes cultuelles (celles d'Hercule, de Vénus ou de Mars), on aboutirait aussi bien à des conclusions favorables au caractère agraire de ces divinités, ce qui serait absurde.

Toutefois, l'aspect essentiellement agraire de Saturne étant prouvé, et bien qu'on sache déjà que les dédicants des stèles avaient pour beaucoup des préoccupations matérielles (fécondité de leur famille et de leurs troupeaux, succès de leurs récoltes), il n'est peut-être pas sans intérêt de situer exactement sur notre carte du blé les régions ou les sites d'où proviennent les stèles porteuses de gerbes ou d'épis : Ksar-Toual-Zammeul, Siliana, région de Béja-Le Kef, Morsott. On ne manquera pas dès lors de remarquer que, dans l'état actuel des découvertes archéologiques et sans vouloir tirer un parti excessif de l'argument *a silentio*, toujours dangereux, les stèles votives qui associent directement la production du blé à la providence de Saturne ont été érigées surtout soit dans les zones-limites du domaine de la culture sèche, où l'irrégularité des pluies rend déjà les récoltes très aléatoires[2], soit dans les contrées de culture irriguée, où l'intelligence et le travail de l'homme[3] tentent de pallier l'aridité naturelle du climat. Il est

1. En particulier Pline, *n.h.*, V, 24 ; XV, 3 ; XVIII, 94, dont les renseignements chiffrés (« la semence y rendrait 100 et même 150 pour un ») ne sont pas exagérés, au moins pour quelques régions et dans certaines conditions géographiques : cf. J. Despois, « Rendements en grains du Byzacium il y a 2 000 ans et aujourd'hui », *Mél. E.F. Gautier*, 937, p. 189-192 et *La Tun. Orient.*, 1940, p. 128 et s.

2. C'est le cas de Ksar-Toual-Zammeul, de Siliana et même des stèles dites de la région de Béja-Le Kef (que leur style rapproche bien plus de celles de la région du Kef-Hr.Meded-Mactar que de celles de Béja : comparer pl. VII, 2 aux pls. CXV, CXVI de C. Picard, *Cat. Mus. Al.* ; et pl. VII, 4, 5 à pl. IX, 5). Ces divers sites se trouvent tous dans la zone qui reçoit en moyenne de 400 à 600 mm d'eau par an (d'après J. Despois, *L'Afrique du Nord*, 1949, carte A) mais tout de même près de la limite Sud-Est de cette zone, alors que les influences humides viennent du Nord-Ouest. Il faut en outre tenir compte de la valeur relative de la notion de moyenne et aussi des variations locales (reliefs plus arrosés que les plaines) : voir pour le Haut-Tell les réflexions de G.-Ch. Picard, *Civitas Mactaritana*, p. 7 et s. ; et p. 13, où il note que dans le Mactarois les récoltes peuvent être excellentes « quand les pluies sont suffisantes ». On retiendra un passage de saint Augustin, *Enarr. in Psalm.*, CXLVIII, 10 : « La Gétulie a soif, tandis que la mer reçoit de la pluie... Ici (à Hippone) Dieu fait tomber la pluie tous les ans, et tous les ans il nous donne le blé. Là (en Gétulie) il ne la donne que rarement, quoique en grande quantité ». Sur la situation de la Gétulie, cf. S. Gsell, *Hist.Anc. Afr. N.*, I, p. 150, pour qui les Anciens désignaient par là une zone intérieure comprise entre les régions voisines du littoral et le Sahara ; ainsi les plaines méridionales du centre de la province de Constantine appartenaient à la Gétulie. Madaure se trouvait à la limite du pays gétule et du pays numide (Apulée, *Apol.* 24) et *Sicca* (Le Kef) à proximité de la Gétulie (Columelle, X, 107). Ainsi la région du Kef se situe bien à la limite de la zone sèche. De toute manière, même dans la zone de céréaliculture, l'irrégularité des rendements a été un des obstacles majeurs au développement économique et social de l'Afrique, lequel n'a été assuré qu'à partir de la fin du Ier siècle grâce à l'oléiculture, comme l'a montré G.-Ch. Picard, « Néron et le blé d'Afrique », *Cah. de Tun.*, no 14, 1956, p. 163-173.

3. Sur l'œuvre de l'homme dans les régions arides, voir *supra*, p. 92, n. 8 ; et surtout J. Baradez, *Fossatum Africae. Vue aérienne de l'organisation romaine dans le Sud Algérien*, Paris, 1949, qui dans la technique d'utilisation des eaux de ruissellement distingue dans une région donnée (celle du *fossatum*) jusqu'à cinq types d'installations : les murettes construites sur les versants pour développer l'infiltration, les cuvettes naturelles aménagées pour retenir les eaux, les barrages détournant les eaux vers les zones de culture, les canaux ou « séguias » amenant les eaux, les zones d'épandage compartimentées par des levées de terre. Sur l'application au *Byzacium* ancien des techniques d'utilisation des eaux actuellement employées dans cette même région, voir J. Despois, art. cit. Enfin pour la région des confins Nord de l'Aurès, en Numidie, on possède un document remarquable, le règlement de distribution des eaux d'une source, permettant d'irriguer les champs des agriculteurs de Lamasba : *C.I.L.*, 18587 ; F. de Pathtère, « Le

donc normal que là s'affirme avec plus de force contraignante, plus d'intensité religieuse, le lien qui unit le paysan, qui attend de l'eau le succès de ses efforts, au dieu, dispensateur de cette eau bienfaisante. Saturne, à cet égard, n'a fait que suivre l'exemple de Ba'al-Ḥammon, protecteur des champs de blé[1]. Par les ex-voto se trouve ainsi exposé un nouveau rapport, qu'on ne peut négliger, entre la religion et l'économie du pays[2].

Que le blé occupe une place dans la symbolique saturnienne, rien de plus *Grappes de raisin :* naturel dans une Afrique, assez riche en céréales pour compter parmi les grands fournisseurs de Rome. On est plus surpris de constater que la place tenue par le fruit de la vigne est encore plus importante que celle du blé.

Des grappes de raisin se retrouvent partout sur les stèles, dans chacun des compartiments spécialisés qui les composent. C'est toutefois dans le registre central qu'elles figurent le plus fréquemment. Parfois il est vrai, avec une simple valeur décorative, quand il s'agit par exemple de rinceaux grimpant le long des montants de la niche occupée par le dédicant, ou de guirlandes de feuillage.

En général, elles ont cependant une signification plus profonde et plus ins- *offrande* tructive, soit qu'avec des gâteaux, ou des grenades, elles entourent l'autel, à côté du bélier ou du taureau, parés pour le sacrifice[3], soit que, mêlées à d'autres fruits, elles remplissent une corbeille de fruits, comme sur les curieuses stèles d'Henchir-es-Srira[4] ou débordent d'une corne d'abondance comme à Lambèse[5], soit encore — et c'est le cas le plus banal — qu'elles se trouvent dans la main des dédicants. De toute façon, on a affaire ici à une offrande, dont la nature appelle deux remarques. Comme offrande, la grappe de raisin est aussi courante sur les stèles funéraires que sur les ex-voto. Et cette observation vaut, tout aussi bien, pour le groupe du lièvre grignotant une grappe de raisin, qui occupe par exemple le registre inférieur d'un ex-voto de Haïdra[6] et qui illustre volontiers les reliefs

règlement d'irrigation de Lamasba », *M.E.F.R.*, 1908, p. 373 et s. et en dernier lieu J. Birebent, *Aquae Romanae*, Alger, 1963, p. 393. Sur la part des Berbères, des Puniques et des Romains dans l'aménagement des terrasses, voir J. Despois, « La culture en terrasses dans l'Afrique du Nord », *Annales*, 1956, no 1, p. 42-50.

1. Des épis de blé couvrent le bétyle ovoïde posé sur le trône du Ba'al de Sousse : P. Cintas, *R. Afr.*, XCI, 1947, p. 67 et fig. 128 (reproduit dans M. Rostovtzeff, *Stor. econ. e soc. dell'Imp. rom.*, tav. LVIII,2). Ils figurent aussi dans la main du Ba'al de Siagu : A. Merlin, *Le sanct. de Ba'al et de Tanit près de Siagu*, 1910, p. 39 et s. et pl. II.

2. A partir de ces stèles et des autres documents qui figurent des gerbes de blé (*supra*, no 3, p. 192), des agronomes se sont penchés sur le problème de la variété des espèces. Problème complexe, pour la solution duquel on dispose surtout des monnaies et des bas-reliefs, où les représentations sont souvent peu précises. D'autre part les espèces de l'Antiquité diffèrent des espèces actuelles et la présence ou l'absence des barbes n'est pas significative ; il existe des blés tendres aussi barbus que les blés durs. On estime en général (A. Chevalier, *Les ressources végétales du Sahara et de ses confins Nord et Sud*, Paris, 1932, p. 21, 25 ; F. Bœuf, *Le blé en Tunisie*, Tunis, 1932, p. 25 ; M. Rostovtzeff, « Origine des blés et leur diffusion en Afrique », *L'Anthropologie* LII, 1948, p. 180 et s. ; J. Despois, l'*Afrique du Nord*, p. 369 et no 1) que l'Afrique ancienne n'a connu que le blé tendre jusqu'aux invasions hilaliennes du XIe siècle, qui ont introduit le blé dur. Toutefois selon N. Jasny, *The Wheats of classical Antiquity*, The Johns Hopkins Univ. Stud. in hist. and polit. science, Baltimore, 1944, p. 91, les conditions géographiques du monde méditerranéen sont plus favorables au blé dur qu'au blé tendre et rien dans les textes n'indique que les espèces africaines aient été différentes des autres espèces connues ailleurs.

3. Par exemple à Aïn-Tounga : *Sat. Afr. Mon.* I, p. 135, no 26 ; 151, no 82 ; 152, no 91 ; 154, no 114 ; 200, no 307 ; 201, no 321 ; 201, no 327.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 4.

5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 101. A rapprocher de la statuette de l'Afrique de Lambèse, dont la corne déborde de raisins (L. Leschi, *L'Algérie antique*, p. 191).

6. *Sat. Afr. Mon.*, I, Haïdra, 14, p. 330 ; pl. XII, 5. Sur ce thème, funéraire et dionysiaque, voir *infra*, p. 198. Notons toutefois que le lièvre — ou le lapin — espèces prolifiques, comme le canard et le pigeon, sont volontiers consacrés aux divinités de la fécondité = cf. *C.I.S.*, 228, 1013, 3 000.

funéraires. Qu'il s'agisse d'une ville importante, située sur le littoral, dans une région propre à la viticulture, comme *Caesarea* ou Hippone, ou d'une petite cité, née au voisinage d'un camp sur le *limes* maurétanien ou sur le *limes* de Numidie, comme *Rapidum* ou *Calceus Herculis*, dans des régions impropres à la viticulture, leurs nécropoles étaient également remplies de stèles illustrées de reliefs, où le défunt se présente, une grappe de raisin à la main. Ce qu'on a généralement expliqué par la signification symbolique de la grappe qui, participant de celle du vin, est considérée comme spécialement propre à attirer sur le défunt la bienveillance divine et à lui assurer l'immortalité céleste bienheureuse. Cette explication ne vaut pas nécessairement pour les stèles votives, où la grappe voisine avec toutes sortes d'autres fruits ; elle ne rend compte avec précision ni de la présence ni du succès particulier de cette offrande à la fois sur les ex-voto et sur les stèles funéraires. Elle ne livre pas davantage la genèse du motif.

D'autre part, alors que l'épi de blé est attaché à Ba'al-Ḥammon longtemps avant d'appartenir à Saturne, il est frappant que la grappe de raisin n'apparaisse que timidement, sur une stèle punique de Salammbô de la fin du IIIe — début du IIe siècle av. J.-C.[1]. Elle commence ensuite à se répandre à la fin du Ier siècle de notre ère, comme on peut le voir à Guelma, à Aïn-Nechma, à Hippone et ailleurs[2], pour devenir tout à fait courante aux deux siècles suivants. Tout la

symbole

désigne donc au départ comme un symbole d'emprunt, adopté assez tard, mais qui, une fois reçu, a connu une immense faveur. Qu'est-ce qui a pu déterminer et l'emprunt du symbole et son succès tardif ?

D'après l'exemple du blé, une première idée vient à l'esprit : y aurait-il un rapport assez étroit avec la viticulture africaine pour désigner Saturne comme son protecteur ? Il n'est pas douteux, en effet, qu'en de nombreux cas, notamment quand elle est associée à d'autres fruits ou à des animaux parés pour le sacrifice, la grappe représente un produit de la terre offert en prémices au dieu. Le lien ainsi établi avec le dieu *frugifer* se trouve encore renforcé, si l'on examine certains registres supérieurs de stèles (domaine réservé, comme on sait, au dieu, à ses assesseurs et à ses attributs) et dans lesquels la grappe de raisin apparaît dans des positions diverses, mais, semble-t-il, d'une valeur unique et significative. Tantôt dans les mains des petits génies de la fertilité qui entourent Saturne sur les stèles de Djémila[3], tantôt mêlée à d'autres symboles tels que le caducée, le gâteau-couronne ou la fleur de lotus pour accompagner le croissant ou la rosace[4], jouant eux-mêmes le rôle de substituts du dieu, la grappe de raisin figure là comme offrande élevée au rang d'attribut divin. Et cette signification est encore plus évidente quand on voit un cep, auquel est attachée une énorme grappe, encadrer le buste de Saturne[5]. Il arrive même à Timgad, où ce symbole abonde, qu'une feuille de vigne occupe la place du dieu, flanquée de deux dauphins[6],

1. C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, C b. 678.
2. Cf. *Index*, s.v. grappe de raisin. Sur les stèles de La Ghorfa, cf. C. Picard, *ouv. cit.*, C b. 963 et s.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 8.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, Sidi-Brahim 4, p. 363 ; Ksiba 17-19 et 23, p. 427 et s.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 43 ; pl. XXIV, 3. Voir aussi Timgad 21, où un cep et une grosse grappe sont représentés derrière le buste de Saturne.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 12.

qu'on peut voir dans la même situation, mais cette fois autour du dieu en personne sur deux stèles de Lambafundi[1]. Pour détenir cette position supérieure et même se substituer au dieu, il faut que la vigne — sous la forme de grappe ou de feuille — ait valeur, sinon d'attribut, du moins de symbole privilégié de Saturne, c'est-à-dire qu'elle représente une des manifestations essentielles de son activité divine. Ce qui implique, du côté humain, soit une préoccupation particulière de la vie matérielle quotidienne, un besoin impérieux de confier au dieu la protection ou la bénédiction d'une activité terrestre, soit encore une préoccupation spirituelle, un appel de l'âme en vue d'une satisfaction surnaturelle dans l'au-delà.

Pour savoir si la vigne, ou plutôt la viticulture intervient dans les soucis de fertilité

matériels des Africains de l'époque romaine, il faut se tourner vers la géographie et vers l'histoire. La géographie interrogée répond que, pays de climat méditerranéen, l'Afrique du Nord convient à la vigne dans toute la zone qui reçoit au moins 400 mm d'eau par an, c'est-à-dire dans la limite des régions où se pratique la culture sèche des céréales. Au delà il faut irriguer, à moins que ne jouent des conditions particulières de sol et d'humidité atmosphérique[2]. Malheureusement, à l'intérieur de ces limites, nos renseignements concernant la viticulture antique sont trop maigres[3] pour permettre d'élaborer, comme on l'a fait pour le blé, une carte du vignoble. Tout au plus peut-on hasarder deux remarques.

1) Les régions, où d'après les stèles la vigne (ou la grappe de raisin) est un « attribut » de Saturne, et qui sont nettement définies — Ksiba-Madaure, Djémila, Timgad-Lambèse — sont précisément des régions où la viticulture est bien attestée à l'époque romaine[4]. Toutefois, comme on l'a vu pour le blé, il s'agit là de zones-limites, où la vigne ne prospère qu'au prix de durs efforts humains et avec la bienveillance du ciel. La bénédiction divine y était donc infiniment précieuse.

2) L'époque à laquelle la grappe de raisin devient une offrande et un symbole courants, tant sur les ex-voto que sur les stèles funéraires (IIe-IIIe siècles de notre ère) correspond au moment à partir duquel, affranchies de la législation restrictive de Domitien, qui avait voulu à la fois protéger les vins italiens et empêcher le recul des emblavures en frappant la viticulture provinciale, les plantations de vignes purent se développer[5]. On peut constater, sur le double plan

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambafundi 1, 2 ; pl. XXV ; 1 et 2 (où les dauphins sont chevauchés par des génies ailés).
2. J. Despois, *L'Afrique du Nord*, p. 27.
3. Nous manquons d'une étude sur la viticulture africaine dans l'Antiquité, comme le note L. Leschi, *La vigne et le vin dans l'Afrique ancienne* (*supra*, n° 2, p. 189). Cet article pourrait servir de point de départ à une recherche plus poussée.
4. Voir L. Leschi, art. cit. Et pour la région de Timgad-Lambèse l'art. récent de H. d'Escurac-Doisy, « Lambèse et les vétérans de la *legio tertia Augusta* », *Homm. A. Grenier*, II, p. 571-583 qui commente une inscription du IIe siècle mentionnant des *possessores vinearum* (en part. p. 58 et s.). Il en reste peu de traces aujourd'hui dans ces régions : voir J. Despois, *ouv. cit.*, en particulier p. 370 : carte des principales cultures.
5. Sur le décret protectionniste de Domitien destiné à freiner le déclin de la viticulture amorcé dès l'époque républicaine (comme l'a montré A. Aymard, « Les capitalistes romains et la viticulture italienne », *Annales Hist. écon. soc.*, XIX, 1947, p. 257-265), voir Suét., *Domit.*, 7, 2 ; 14, 2 et S. Reinach, « La mévente des vins sous le Haut-Empire », *R.A.*, 1901, II, p. 350 et s. ; M. Rostovtzeff, *Storia econ. e soc. dell'Imp. rom.*, p. 236 ; A. Grenier, dans Tenney Frank, *An econ. survey*, III, 1937, p. 381 et s.
Mais la décision impériale fut-elle réellement appliquée en Afrique ? En tout cas, dès le IIe siècle la viticulture y est pratiquée, comme le montre une inscription de Lambèse : H. d'Escurac-Doisy, art. cit. ; et sous Probus elle connaît un nouvel essor : L. Leschi, *Libyca*, I, 1953, p. 93.

de l'histoire ancienne, encore une fois fort mal connue, du vignoble africain d'une part, et d'autre part de l'évolution des types d'offrandes, un développement parallèle, d'ailleurs assez naturel. Il est probable que l'extension du vignoble africain a rendu ses produits plus familiers aux Africains. Mais il est impossible d'affirmer qu'un fait d'histoire économique a pu créer une coutume religieuse, voire une règle liturgique ; il n'a pu qu'en faciliter l'instauration et le succès. L'explication historico-géographique peut à la rigueur suffire pour rendre compte de la présence de la grappe de raisin dans le voisinage de Saturne comme « attribut » du dieu, patron, bienfaiteur des vendanges, au même titre qu'il l'est des moissons [1]. La grappe de raisin devient du même coup un emblème de fertilité. A ce titre, il est juste que les dédicants de certains ex-voto lui offrent une grappe comme prémice de leur récolte, comme d'autres offrent une gerbe de blé, un veau ou un agneau. Mais une telle signification ne pourrait évidemment convenir qu'aux reliefs provenant des régions viticoles. Et ailleurs ?

et d'immortalité. Pour déceler l'origine du motif et justifier sa présence à la fois sur les ex-voto et sur les stèles funéraires, c'est vers les préoccupations spirituelles des hommes qu'il faut chercher.

On connaît suffisamment la « puissance » du vin comme breuvage d'immortalité et ses rapports avec Dionysos pour ne pas insister ici sur la symbolique de la vigne et de la grappe de raisin. Il suffit de rappeler que le cratère dionysiaque fait son apparition sur les stèles puniques à la fin du IVe siècle [2], pour avoir le droit de penser que la grappe a été introduite en même temps que lui parmi les symboles puniques. Et que le début de son succès, à la fin du Ier siècle, correspond à la fois à l'essor du culte du Liber Pater en Afrique [3] et à la prise de conscience de la haute valeur symbolique du motif, susceptible de combler les aspirations de tous les hommes, fidèles de Saturne ou non. L'hellénisation de la religion africaine n'a pas été interrompue par la chute de Carthage.

Avec l'épi de blé et surtout avec les grappes de raisin, d'autres fruits interviennent sur les stèles à Saturne à un double titre : comme offrandes et comme symboles divins. Deux espèces occupent une place particulière : la pomme de pin et la grenade.

Pomme de pin : On fait volontiers de la pomme de pin l'attribut d'Attis. A considérer les monuments du culte de Saturne, on serait presque tenté d'en faire avant tout l'attribut du grand dieu africain. Tant est considérable la place qu'elle y tient.

1. On pense par exemple au dieu de la végétation hittite, représenté sur un bas-relief rupestre de Ivriz (Anatolie — VIIIe s. av. J.-C.), qui tient dans une main des épis et dans l'autre des grappes de raisin : G. Contenau, *L'Art de l'Asie occ. anc.*, Bibl. Hist. Art, 1928, pl. XXXI.
2. Cf. la stèle b 702 de C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, p. 199.
3. Voir A. Bruhl, *Liber Pater*, 1953, p. 223 et s., dont la documentation peut maintenant être complétée. Nous manquons toujours d'une étude d'ensemble sur la vigne, son rôle et son sens dans l'Antiquité. F. Cumont, *Rech. symb. fun.*, p. 343 et s. exagère peut-être sa signification dionysiaque. Et C. Leonardi, « Ampelos. Il simbolo della vite nell'arte pagana e paleocristiana », *Ephem. liturg.*, sect. histor. XXI, 1947, suit de près F. Cumont. Il n'est pas sûr que la grappe de raisin sur un monument suffise à créer une « ambiance dionysiaque », comme l'écrit récemment B. Combet-Farnoux, dans *M.E.F.R.*, 1960, p. 159. La vigne paraît en effet avoir joui d'une faveur particulière dans les cultes syriens dès une très haute Antiquité, et de Christianisme en a hérité ; de là l'importance du « décor en pampres » dans l'art chrétien de Syrie (cf. J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, 1947, p. 292) et ailleurs, en Afrique notamment (cf. L. Leschi, « La bas. chr. en Algérie », *Atti del IV° Cong. Int. Arch. Crist.*, 1938 = *Et. d'ép., arch. hist. afr.*, 1957, p. 92 et s.). Sur nos stèles le lien vigne-Liber est établi par une stèle de Ksar-Toual-Zammeul (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 235, n° 4).

Même s'il n'est pas toujours facile de la distinguer de la grappe de raisin [1], elle paraît bien jouer un double rôle : comme offrande, dans les registres moyen et inférieur des stèles ; comme « attribut », dans le registre supérieur, divin. En qualité d'offrande, on la trouve naturellement à côté des instruments rituels et **offrande** de la victime du sacrifice, mêlée à d'autres offrandes, présentées sur un panier, dans la main du dédicant qui s'apprête à la déposer sur l'autel, ou encore déjà offerte et placée sur l'autel [2]. Ces différentes phases du rituel ne laissent aucun doute sur la qualité d'offrande de la pomme de pin.

D'où tient-elle cette qualité ? Evoquer la familiarité des Africains avec le fruit du pin qui, peu exigeant en matière de sol et d'humidité, appartient à la végétation arbustive naturelle du pays [3], ne peut suffire à expliquer qu'on l'ait choisi comme offrande à donner à Saturne dans les régions bien déterminées d'Enfidaville, d'Hr-Mest, d'Hr-es-Srira en Tunisie, de Tébessa, de Guelma et de Khenchela en Algérie, qui ne sont pas, semble-t-il, des régions où le pin domine le paysage végétal. Serait-elle un héritage punique ? Il ne semble pas. Ces mêmes régions n'ont pas été plus que d'autres marquées par l'influence de Carthage. D'autre part, que je sache, on ne trouve la pomme de pin sur aucune stèle africaine, antérieure à l'époque romaine, ni même sur aucune stèle romaine antérieure au IIe siècle ap. J.-C. Elle ne semble même pas appartenir à la symbolique carthaginoise. Il faut conclure à un apport romain et même assez tardif. Est-il possible de préciser ? Oui, sans doute, si l'on constate qu'à côté du rôle restreint que joue la pomme de pin comme offrande, elle occupe une place beaucoup plus importante dans le registre supérieur des ex-voto, comme symbole du dieu.

De l'examen des quelque quatre-vingts documents, qui portent dans leur **symbole** fronton ou leur zone supérieure une pomme de pin, dérivent plusieurs observations susceptibles d'éclairer le problème. Malgré la variété des représentations, celles-ci se laissent ramener à deux cas. Ou bien Saturne est représenté lui-même ; la pomme de pin l'accompagne alors, comme un « attribut » divin : à la Mohammedia elle voisine ainsi avec la harpè du dieu [4] ; tandis qu'ailleurs, à Youks et à Lambèse [5], ce sont deux pommes de pin qui encadrent le dieu ; et comme pour renforcer sa valeur symbolique, à Mzardèche, près de Tébessa [6] on a groupé de

9. Comme j'ai eu l'occasion de le noter dans « Reliefs, inscriptions et stèles de Rapidum », *M.E.F.R.*, 1951, p. 62, n° 2. Toutefois en examinant attentivement les documents, on s'aperçoit qu'en général la pomme de pin est présentée ou tenue debout, c'est-à-dire la pointe en haut, tandis que la grappe de raisin, attachée au cep ou tenue par son pédoncule, est figurée la pointe en bas. Les reliefs funéraires et votifs sont cependant parfois de facture si grossière qu'il serait dangereux de faire de cette distinction une règle absolue.
2. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. pomme de pin.
3. Virgile, *Enéide*, IV, 248-249 et *Sil. Ital.*, I, 205-6 ; mais (comme le note déjà S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 144, n° 3) ces poètes veulent peut-être parler du cèdre. Une inscription mentionne des pins à *Alba*, lieu-dit inconnu, proche de Constantine, c'est-à-dire dans une région proche de la mer : *in qua frondicoma odoratur ad mare pinus* (*I.L.Alg.*, II, 831) ; en ce cas il s'agit du pin maritime, qui exige un climat humide. Ailleurs, il a dû y avoir dans l'Antiquité comme de nos jours, des pins dits d'Alep, qui poussent dans les zones plus chaudes et plus sèches et qui dans les régions élevées constituent souvent l'étage forestier inférieur. Cf. J. Despois, *L'Afrique du Nord*, 1949, p. 80 et s. ; 89, 417. Sur la répartition géographique du pin, voir P. de Peyerimhoff, *Carte forestière de l'Algérie et de la Tunisie. Notice*, Alger, 1941. On notera que les régions d'Algérie et de Tunisie, d'où proviennent les stèles à pomme de pin mentionnées ci-dessus, ne correspondent pas aux zones où domine aujourd'hui le pin. Certes le paysage végétal a pu changer depuis l'époque romaine. La localisation des stèles n'en reste pas moins curieuse.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 76, n° 3.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 357, n° 54 (Youks) ; II, Lambèse 41.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 356, n° 50.

part et d'autre du couple Saturne-Caelestis trois pommes de pin disposées en triangle. Ainsi figurée comme attribut, elle exprime une des vertus du dieu. Mais sans aucun doute une vertu essentielle. Car dans le deuxième cas, où Saturne ne paraît pas, alors la position de la pomme de pin est invariable : elle est toujours, et sans exception, centrale. Soit seule, soit flanquée d'une ou de deux harpès, de deux astres, de deux rosaces, de deux couronnes ou de deux croissants, surmontée d'une rosace ou la dominant [1], elle remplace incontestablement le dieu lui-même. Et si, pour une telle substitution un doute devait subsister, quelques figurations plus précises suffiraient à le lever : par exemple à Hr-Mest et à Khenchela [2], où la pomme de pin du fronton est entourée d'un symbole au sens bien connu, la couronne qui, à Timgad et ailleurs [3], encadre la tête même de Saturne. Mieux encore, à Oued-Laya et à Hr-el-Hamacha près de Tébessa [4], nous avons la chance de trouver, autour de la pomme de pin, les bustes du Soleil et de la Lune qui l'enserrent pour remplir à son endroit le rôle d'assesseurs qu'ils jouent si souvent autour du dieu. D'après ces exemples on est en droit de considérer que la pomme de pin, avec ou sans harpè, c'est Saturne muni ou non de son attribut le plus courant et que les étoiles, les rosaces, les couronnes, ce sont ses assesseurs astraux : le Soleil et la Lune. Dès lors on peut, à juste titre, se demander si les trois pommes de pin représentées au sommet d'un ex-voto d'Hr-es-Srira [5] ne remplacent pas aussi le dieu et ses assesseurs et si, à Timgad [6], où une pomme de pin voisine dans un fronton avec une conque, on n'a pas voulu par ces deux symboles évoquer Saturne et sa parèdre Caelestis.

Avec plus de netteté encore que dans le cas de l'étoile, de la rosace ou du disque, dont les positions par rapport aux autres symboles varient presqu'à l'infini, l'uniformité absolue de la présentation centrale de la pomme de pin, adoptée chaque fois que le dieu est absent et par chance valorisée en outre par l'adjonction de figures aussi significatives que les étoiles, les rosaces, les disques et surtout les bustes des deux grands « luminaires du monde », proclame à la fois l'appartenance de la pomme de pin à la symbolique fondamentale de Saturne et sa puissance d'évocation aux yeux des Africains. Pour que le fruit du pin puisse se substituer au dieu, il faut qu'il évoque l'une de ses vertus essentielles. Est-il possible de préciser laquelle ?

symbole d'immortalité

Le symbolisme de la pomme de pin est bien connu. Il est double. Fruit d'un arbre qui résiste au froid de l'hiver, il évoque l'immortalité, et même davantage, si l'on admet avec F. Cumont [7] qu'ayant été consacré à Attis, dieu mort et

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. pomme de pin.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 223, nº 4 (Hr-Mest) ; II, Khenchela 21.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 5 et pl. XXVII, 3 ; ailleurs, à Mons, la couronne remplace le dieu (*ibid.*, nº 15 et pl. XXXV, 4).
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 257, nº 2 (Oued-Laya) ; p. 357, nº 53 (Hr-el-Hamacha).
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 319, nº 36.
6. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 22. Cf. une autre stèle de Timgad (nº 77), dont le sommet est orné d'une conque, flanquée de deux rosaces. Peut-être est-elle vouée à Caelestis plutôt qu'à Saturne.
7. *Rech. symb. fun. Romain*, p. 219 et s. ; *Textes et mon. fig. Mithra*, p. 214-217, pl. 17, 2. Sur les rapports entre Attis et le pin, voit H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*, 1912, p. 121-123 : le pin, sous lequel Attis s'est émasculé, et dont les racines ont été arrosées de son sang, est devenu identique au dieu ; en lui réside « une puissance divine, présente et très auguste » (*praesens atque augustissimum numen* : Arnob. V, 17).

ressuscité, il est devenu « dans tout le monde ancien l'emblème d'une renaissance à une vie nouvelle ». Cette thèse d'un Attis, jeune dieu qui ne meurt que pour ressusciter, a, il est vrai, été récemment combattue par M. P. Lambrechts, qui a voulu montrer qu'à côté de Cybèle, Attis simple parèdre d'abord n'était guère apparu comme dieu avant le milieu du IIe siècle ap. J.-C. et que son caractère de dieu mort-et-ressuscité s'était développé seulement vers le même temps [1]. De toute façon, même si cette vue nouvelle n'est pas admise, il serait imprudent de faire de la pomme de pin l'attribut exclusif des dieux de la résurrection. Très répandue sur les monuments funéraires de l'Antiquité [2], elle figure parfois sur des monuments qui n'ont rien à voir avec le culte d'Attis — c'est le cas d'un monument juif à Apollonie de Phrygie [3]. Ce qui suffit à démontrer qu'en Phrygie même à plus forte raison ailleurs, elle ne saurait être considérée comme caractéristique d'un fidèle d'Attis. Il suffira donc le plus souvent de lui attacher seulement une signification symbolique d'emblème d'immortalité.

Dans le cas de nos stèles africaines, on se demandera pourtant si la pigne n'a pas été directement empruntée au culte métroaque, après avoir observé : 1) que les pommes de pin-offrandes et les pommes de pin-symboles se trouvent à peu de chose près dans les mêmes régions (de Carthage, Dougga, Sousse, Tébessa, Guelma et Khenchela) ; 2) que dans tous les sites qui ont livré ces ex-voto il y a des témoignages du culte, sinon toujours d'Attis, du moins de Cybèle [4]. De telles « coïncidences » ne manquent pas à première vue d'être troublantes. Cependant, à voir les choses de plus près, en particulier du point de vue chronologique, on doit constater que, si la majorité des stèles ornées de pommes de pin datent de la seconde moitié du IIe et du IIIe siècle ap. J.C., quelques-unes cependant datent du début du IIe siècle et même du Ier siècle [5]. Or les plus anciens documents

1. P. LAMBRECHTS, *Attis, van herdersknaap tot god*, Bruxelles, 1962, avec résumé en français. C'est sous un pin qu'Attis s'est émasculé et est mort (cf. le relief du Musée d'Ostie : F. SQUARCIAPINO, *ouv. cit.*, tav. III). Le pin apparaît là comme garant de l'immortalité de son âme. Il n'empêche que, dans la cérémonie de la dendrophorie, l'arbre (=pin) représente bien Attis mort. Mais le même objet peut être à la fois signe de deuil et promesse d'immortalité de l'âme. D'ailleurs, en tant que fruit d'un arbre qui ne meurt pas, il est logique que la pomme de pin soit considérée comme symbole non de la résurrection, mais de l'existence immortelle de l'âme, qui ne redoute pas l'hiver de la mort. On trouvera une critique du mémoire de P. LAMBRECHTS dans *Latomus*, 1963, p. 908.
2. Voir références dans F. CUMONT, *ouv. cit.* Ajouter seulement pour la Gaule : J. J. HATT, *La tombe gallo-romaine*, p. 214 et s., 238 ; F. DELAGE, « Ovoïdes gallo-romains », *Gallia*, XI, 1953, p. 25-37, avec l'*addendum* de P. BOYANCÉ, p. 37-39, qui lie au culte de Cybèle et d'Attis, très répandu en Gaule, l'usage funéraire de la pomme de pin. Rare sur les monuments funéraires de Rome, elle est beaucoup plus fréquente en Afrique : voir M. LEGLAY, « Reliefs, inscriptions et stèles de Rapidum », *M.E.F.R.*, 1951, p. 83-84. On la trouve aussi en Orient, sur des autels funéraires de Phrygie (L. ROBERT, *Hellenica*, X, 1955, p. 247 et s. pl. XXXII-XXXIV), et de Bithynie (à Nicomédie : DÖRNER, *Denkmäler...aus Bithynien*, n. 89).
3. L. ROBERT, *Hellenica*, X, 1955, p. 253 et s. On la trouve aussi associée à Asklépios, à Déméter, à Pan, à Poseidon : voir GRUPPE, *Griech. Mythol. u. Relig. Gesch.*
4. Pour Carthage, voir H. GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 522-523 et en outre A. Merlin, *B.A.C.*, 1917, p. 85 et s., rectifié par Ch. SAUMAGNE, *B.A.C.*, 1924, p. 188, 2 ; *B.A.C.*, 1919, p. CCXXXIII et s., complété par Ch. SAUMAGNE, *B.A.C.*, 1924, p. 188, 3 et L. POINSSOT, *C.R.A.I.*, 1921, p. 333 et s. — Pour Dougga, H. GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 524 et en outre *C.I.L.* 26562 = *I.L.Af.*, 531 ; L. POINSSOT, *Nouv. Arch. Miss.*, n.s., fasc. 8, p. 16 et s. et 20. — Pour Hadrumète, H. GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 523. — Pour Tébessa, *I.L.Alg.*, I, 3017. — Pour Khenchela, H. GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 525. Seule, Guelma (*Calama*) n'a pas fourni de témoignages du culte de Cybèle-Attis ; mais les fouilles ont été sur ce site très limitées ; et dans les centres voisins d'Announa (*Thibilis*) et de Madaure des documents importants ont été recueillis sur la religion de Cybèle (H. GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 524, 526).
5. Parmi les plus anciennes, celles d'Aïn-Tounga (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 130, nº 9 ; p. 137, nº 33) datées fin IIe siècle ; de Djebba (*ibid.*, p. 206, nº 1) datée Ier siècle, IIe siècle ; de Thala (*ibid.*, p. 304-306, nº 9) datée fin Ier début IIe siècle ; de Guelma (*ibid.*, p. 387-391, nº 1, 7, 16) datées du Ier siècle.

africains datés relatifs au culte de Cybèle et d'Attis ne remontent pas au-delà des dernières années du IIe ou au début du IIIe siècle ; ils sont contemporains du règne de Septime Sévère [1] ; ce qui, bien sûr, ne prouve pas que le culte lui-même n'a pas été introduit en Afrique avant cette date. Qu'il l'ait été longtemps avant est cependant peu vraisemblable [2]. Il paraît donc difficile de considérer que la pomme de pin a été introduite dans la symbolique saturnienne par contamination du culte métroaque. Pour les mêmes raisons, elle n'a pu venir du culte de Jupiter Dolichenus ou de Sabazios, introduits en Afrique aux IIe-IIIe siècles [3]. Serait-elle venue d'Orient, où elle appartient à plusieurs dieux [4] ? On se heurte au même obstacle chronologique. Aurait-elle été introduite par des sectateurs de Silvain, à qui elle sert d'attribut ? C'est peu probable, mais non impossible. Le culte de Silvain ne fut pas sans rapport avec celui de Saturne.

D'autre part il faut remarquer que, si elle figure souvent sur les stèles funéraires africaines, on ne la trouve pas sur les stèles funéraires dédiées à Saturne, où pourtant on l'attendrait normalement [5]. Ne serait-ce pas que dans le culte de Saturne la pomme de pin n'est pas utilisée avant tout comme emblème d'immortalité ? Il faut donc chercher dans une autre direction.

symbole de fécondité.

Or justement, si par sa fonction, qui en fait le réceptacle des graines du pin, elle apparaît comme source de vie, par sa forme qui l'apparente à l'extrémité du phallus, elle évoque la même notion de vie et de fécondité que celui-ci. C'est surtout pour cette raison que, dans les mains votives de Sabazios par exemple, le pouce de la main, au sens phallique bien connu, est terminé par une pomme de pin [6]. A Rome, la présence du pin dans les cérémonies du mariage [7] ne semble pas

1. *I.L.Af.*, 355 ; *B.A.C.*, 1924, p. 189 ; *C.I.L.*, 2230 = 17668.

2. En Espagne, le culte métroaque a été introduit dès 108 (*C.I.L.* II, 179), et en Gaule dès l'époque julio-claudienne, comme l'indiquent les récentes découvertes du théâtre des mystères de Cybèle à Vienne (Ch. Picard, *C.R.A.I.*, 1955, p. 229-248). En Afrique, il n'est pas surprenant que le culte de Cybèle se soit répandu plus tard ; la plupart des religions orientales n'ont d'ailleurs gagné la faveur des Africains qu'à la fin du IIe et au début du IIIe siècle : voir M. Leglay, *Les rel. orient. dans l'Afr. anc.*, 1956. Sauf les cultes égyptiens, introduits en Maurétanie dès l'époque de Juba et de Ptolémée, sous l'influence de Cléopatre Séléné ; et peut-être le culte dionysiaque.

3. La pomme de pin est en effet un symbole utilisé dans le culte de Jupiter Dolichenus (P. Merlat, *Rép. inscr. et mon. fig. culte Jup. Dol.*, n° 284, p. 279 = Lepcis Magna, et n° 301, p. 296 = Aschaffenburg, en Germanie Sup.), et plus encore dans celui de Sabazius : sur le dernier monument de ce culte découvert en Bulgarie, la pomme de pin figure quatre fois autour du dieu (D. Tsontchev, « Un monument de syncrétisme religieux en Thrace », *R.A.*, 1954, p. 15-20) ; on la trouve aussi sur les plaques de Copenhague, de Berlin et d'Ampurias : voir en dernier lieu A. Garcia y Bellido, « Una deidad oriental en la España romana, el culto a Sabazios », *Revista de la Universidad de Madrid*, I, 3, 1953, p. 357. Sur la date de l'introduction du culte de Dolichenus en Afrique (début du IIe s.) cf. P. Merlat, *Rép. dolich.*, p. 281.

4. A Mên, le dieu phrygien de la lune par exemple : cf. le relief du British Museum, dédié à Mên, « sauveur et dispensateur des richesses » (*B.C.H.*, 1899, pl. I ; F. Cumont, *Rech. symbol. fun. Rom.*, p. 208, pl. XVI, 2 ; E. Will, *Le relief cultuel...*, p. 302, fig. 57) ou le sarcophage d'un sectateur du dieu lunaire découvert à Tomi et dont la face principale est ornée des mêmes symboles que le relief du B.M. (E. Colin, *Istros*, I, 1934, p. 81 et s.). — La pomme de pin figure aussi sur de nombreuses tessères de Palmyre (Ingholt, Seyrig, Starcky, *Rec. tess. Palmyre*, n° 79, 101, 671, 682, 917 ?, 927 ?, 941, 944), deux fois en rapport avec Bêl (n° 79 et 101).

5. A Khenchela par exemple, où la pomme de pin est employée comme attribut de Saturne, il est particulièrement curieux que sur une stèle funéraire dédiée à Saturne (*Sat. Afr. Mon.*, II, Khenchela, n° 31) on a recouru au lierre comme symbole d'immortalité plutôt qu'à la pigne.

6. W. Deonna, « A propos de la main votive d'Avenches », *Indicateur d'Antiq. suisses*, 1914. Sur la main votive de Tipasa, voir en dernier lieu M. Leglay, *Les rel. or. dans l'Afr. anc.*, 1956, p. 12-16. Et d'une manière générale C. Blinkenberg, « Darstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes », *Arch. Studien*, Copenhague, 1914. En outre, *supra*, n. 3.

7. *Pinum nuptiarum facibus solemni ritu adhibitam* (Virg., *Cir.* 438).

avoir d'autre signification. Naturellement, si l'on considère le pin lui-même comme un arbre en qui réside une puissance divine, comme c'est le cas dans la religion de Cybèle, la valeur symbolique de son fruit s'en trouve encore accrue. Certain rite du culte métroaque le montre bien [1].

Toutefois, si vraiment — comme je le crois — la pomme de pin saturnienne a été empruntée à un autre culte, ce ne peut être à celui de Cybèle ; pour des raisons chronologiques, on l'a vue. En revanche elle a fort bien pu être introduite en même temps que Dionysos, à la symbolique de qui elle appartient et avec la même signification d'emblème de fécondité [2]. Son absence sur les stèles puniques n'est peut-être due qu'au hasard des découvertes. Tandis que sa rapide expansion à partir de la fin du Ier siècle va de pair avec celle de la grappe de raisin, autre emblème dionysiaque.

A plus d'un titre donc, la pomme de pin détient elle aussi la « puissance » de vie, qui suffit à la rapprocher du dieu *frugifer* et *genitor* par excellence.

Grenade : offrande.

A la différence de la pomme de pin, la grenade figure plus souvent sur les stèles en qualité d'offrande qu'en qualité d'attribut divin. Tantôt dans la main du dédicant ou de la dédicante [3], tantôt dans le champ de l'offrant, le plus souvent autour de l'autel, mêlée à d'autres offrandes, ou seule, la grenade ne se laisse pourtant pas assimiler aux offrandes courantes, telles que les fruits variés qui sur une stèle d'Hr-es-Srira [4] l'accompagnent dans la corbeille, posée sur la table de proposition. Ici il s'agit des prémices offertes au dieu qui a accordé de fructueuses récoltes, là il s'agit d'une offrande d'un type particulier, choisi pour sa valeur symbolique. On n'en veut pour preuve que le fait que sur certaines stèles, à Aïn-Tounga par exemple [5] ou à Teboursouk [6], elle occupe la place d'honneur au fronton de l'ex-voto. On peut objecter que sur quelques stèles assez tardives, dédiées à une époque où les victimes et offrandes du sacrifice avaient pris une importance particulière dans le culte, celles-ci ont été effectivement transférées dans le registre supérieur des stèles, zone d'habitude réservée au dieu ou à ses attributs essentiels. Ce n'est pas le cas ici : à Aïn-Tounga, non seulement elle occupe le centre du fronton, mais elle est flanquée de fleurs de lotus ; à Teboursouk, elle est sommée d'une rosace qui définit le caractère céleste de la scène, symbole

1. Qui prescrit aux galles de se frapper la poitrine avec des pommes de pin et d'en meurtrir les chairs jusqu'au sang (H. Graillot, *ouv. cit.*, p. 125 et 305). Ce rite s'explique certes par un pieux souci de mortification, mais auquel est associé le désir de « faire passer dans le corps du patient (dévirilisé) la vitalité de l'arbre » sacré.

2. Le thyrse du dieu est toujours terminé par une pomme de pin ; cf. la bacchante du sarcophage de Tarquinia (Brit. Museum) où A. Bruhl, *ouv. cit.*, p. 78 (voir pl. II) a reconnu par erreur une grappe. De même une pomme de pin figure sur la face antérieure du sarcophage de Tuscania (Mus. Arch. Florence), décrit par A. Bruhl, p. 77 (et pl. IV), qui ne la mentionne pas. En revanche p. 189 est signalée une pomme de pin sur le portique qui encadre le temple de Dionysos sur un médaillon de 145 (pl. XV, 2).

La place du pin dans les cérémonies du mariage et dans les cérémonies dionysiaques renforce les liens qui existaient entre elles (sur quoi, cf. R. Turcan, « Priapea », *M.E.F.R.*, 1960, p. 183 et s.).

Si la pomme de pin ne figure pas, me semble-t-il, sur les stèles puniques, il faut noter que P. Cintas en a trouvé cependant traces dans le 3e niveau du sanctuaire punique de Sousse (*R. Afr.*, 1947, p. 53) qui correspond à la fin du IIIe-début du IIe siècle av. J.-C. Ce qui confirmerait l'idée d'un emprunt au culte dionysiaque, introduit peu auparavant.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. grenade.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 308, n° 2 ; pl. X, fig. 4.

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 140, n° 40.

6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 203, n° 1.

Marcel Leglay.

tandis qu'au-dessous un « signe de Tanit », anthropomorphisé et accompagné de palmes, représente l'offrant. Et pour confirmer le sens et la valeur de la grenade, il suffit de citer une stèle de Thala [1], dont le fronton s'orne, au centre, d'une pomme de pin (symbole qui prend ici la place du dieu), encadrée de grenades et de rosaces qui, disposées comme le sont en général les assesseurs divins, paraissent définir les vertus essentielles du dieu à travers leur valeur symbolique : les rosaces définissant son aspect céleste, les grenades lui apportent une signification qu'il nous faut préciser. Entre la pomme de pin, substitut du dieu, et les rosaces, emblèmes connus, les grenades ne peuvent être considérées ici que comme des « symboles », et non comme de simples offrandes. Dès lors et suivant un processus déjà décelé à propos du disque, du croissant de la couronne et de la pomme de pin, la grenade des stèles d'Aïn-Tounga et de Teboursouk, parce qu'elle évoque une des qualités fondamentales du dieu, a été appelée à se substituer à lui.

Quelle est donc cette valeur symbolique, assez éminente pour hausser la grenade au niveau de substitut divin ? Dans ce fruit, aux flancs gros d'un nombre impressionnant de pépins serrés les uns contre les autres, il est naturel qu'on ait

de fécondité

vu surtout un emblème de fécondité. Dès une haute époque, elle possède en pays cananéen cette signification. Elle figure à Ras-Shamra sur une coupe et un trépied de bronze du IIe mill. av. J.-C [2]. Et dans la Bible, le grenadier est plusieurs fois mentionné avec le figuier [3] pour exprimer la fertilité du sol, comme s'il caractérisait la végétation palestinienne. Il est d'ailleurs admis que ce sont les Phéniciens qui ont apporté le grenadier en Afrique du Nord [4] ; rien d'étonnant, dès lors, à ce que la signification symbolique de la grenade l'ait suivie dans sa migration. De nombreuses stèles puniques la présentent tantôt sur une colonne dressée au milieu du monument, à la place d'honneur, tantôt au sommet de la stèle, dans le fronton, tantôt au-dessous de l'inscription [5]. S. Gsell, et tout le monde après lui, en a fait le symbole de Tanit, mère féconde [6]. Il est certain que l'appartenance de la grenade à la symbolique d'Héra, aux côtés de la colombe en particulier, n'a pas peu contribué à renforcer cette idée. Les terres cuites figurées, découvertes dans le sanctuaire d'Héra Argiva à Paestum, aussi bien que dans l'Heraion du Silaris [7], attestent le lien étroit qui unissait à la déesse la grenade considérée comme symbole de la fécondité. Cette Héra sud-italique, dans laquelle M. J. Heurgon a reconnu la fusion d'une déesse indigène et de l'Héra d'Argos [8], a été assimilée à la Tanit carthaginoise, dès le IVe siècle sans doute. Ce qui a certainement contribué à relancer la faveur de la grenade comme symbole.

et d'immortalité.

Relance d'autant plus facile que le symbolisme de la grenade dépasse la

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 304-305, n° 9 ; pl. X, fig. 1
2. Cl. F. A. SCHAEFFER, *Syria*, X, 1929, pl. LX, fig. 1.
3. *Num.*, 13, 23 ; *Deut.*, 8, 8 ; *Joël.*, 1, 12 ; *Ag.* 2, 19 ; *Cant. des Cant.*, 4, 13.
4. S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 138 ; J. CARCOPINO, *Le Maroc antique*, p. 27.
5. Voir M. HOURS-MIÉDAN, art. cit., p. 46.
6. *Ouv. cit.*, IV, p. 247 ; 369, n. 14.
7. Voir *Not. d. Scavi*, 1937, p. 220, 221, fig. 5, 6 ; et U. ZANOTTI-BIANCO et P. ZANCANI-MONTUORO, *Heraion alla face del Sele*, Roma, 1951-1954, 2 vol. Aussi P. C. SESTIERI, « Le Musée de Paestum », *Museum*, VI, 2, 1953, p. 90 et s. où il note (p. 95) que l'*Heraion* de *Poseidonia*, comme celui du Sele, est riche en symboles de fécondité, comme la grenade et la colombe. Sur les nouvelles découvertes de Paestum, d'après lesquelles le sanctuaire principal était voué à Héra, voir Ch. PICARD, *R.A.*, XLV, 1955, p. 53-56.
8. J. HEURGON, *Capoue préromaine des origines à la 2e guerre punique*, 1942, p. 375.

notion de fécondité pour revêtir, comme il arrive souvent aux symboles agraires, un caractère chthonien. L'Héra sud-italique a ce caractère, mais on peut aussi évoquer d'autres monuments qui montrent que la grenade, comme symbole chthonien, peut appartenir à d'autres divinités. On pense par exemple aux pinakes de terre cuite de Locres Epizephyroi, sur lesquelles figurent des divinités, à qui sont consacrés des ex-voto. Or sur l'un des monuments on peut voir Dionysos s'avançant, une coupe de vin à la main, vers deux divinités assises : Hadès tenant une grenade et Perséphone portant un coq [1]. Symbole évidemment chthonien dans ce cas, comme elle l'est restée à travers toute l'Antiquité païenne et jusqu'en pleine époque chrétienne, puisqu'on la retrouve, avec la même signification, sur des mosaïques tombales, de Thabarka par exemple [2], la grenade n'a pas toujours eu une signification religieuse aussi précise. Dès une époque très ancienne, elle figure dans la main de plusieurs divinités orientales, telle la Kubaba hittite, devenue au Ier millénaire av. J.-C. la grande déesse anatolienne, prototype de Kubébé, que les Phrygiens ont adoptée et transmise au monde grec sous le nom de Cybèle [3].

Ainsi, dès une époque très lointaine, la grenade n'appartient pas en propre à une divinité. Et il en est encore ainsi à l'époque romaine. Il est donc impossible de suivre S. Gsell dans son attribution trop exclusive à Tanit-Caelestis [4]. En fait elle appartient tout autant à Ba'al-Saturne, définissant pour l'un comme pour l'autre une « puissance » à la fois de fécondité et d'immortalité.

Parmi les éléments du décor des stèles, figure aussi la fleur de lotus. Non que les sculpteurs d'ex-voto recourent souvent à elle ; elle n'apparaît que sur quelque trente-deux monuments. Mais sa présence pose plusieurs problèmes. Excluons une fonction purement décorative ; celle-ci pourrait être envisagée, si la fleur de lotus n'ornait jamais que les écoinçons des façades représentées sur les stèles à décor architectural [5]. Ce n'est pas le cas. Il est vrai que sur d'assez nom-

Lotus : position

1. Sur ces pinakes datées de la fin VIe-début Ve siècle av. J.-C., cf. OLDFATHER, in *R.E.*, XIII 2, col. 1362 et s., s.v. *Lokroi* ; QUAGLIATI, *Ausonia*, III, 1908, p. 136 et s. et 175 et s., fig. 29-31 ; *Mostra d'Arte antica. Roma, Valle Giulia*, 1932, tav. XXVI.
2. DU COUDRAY DE LA BLANCHÈRE, « Tombes en mosaïques de Thabraca », *Bibl. d'Arch. afr.*, I, 1897 ; P. GAUCKLER, « Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabraca », *Mon. Piot*, XIII, 1906, p. 175-227 ; A. MERLIN, *B.A.C.*, 1919, p. CCXX-CCXXI ; *Cat. Mus. Al.*, II, p. 13 et 21 ; *suppl.* I, p. 28-32 ; II, p. 23-37.
3. Voir E. LAROCHE, « Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle », dans *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strasbourg, mai 1958, p. 113-128 ; qui se réfère à L. WOOLLEY, R. D. BARNETT, *Carchemish*, III, 1952, pl. 38 et 39 a.
4. La présence de la grenade sur les stèles de La Ghorfa ne plaide pas nécessairement en faveur de la thèse de Gsell. Sur ces stèles, une grenade et une grappe de raisin s'échappent des cornes d'abondance que tient un génie de la fécondité. La double tombée de fruits s'adresse évidemment au groupe divin que constituent, juste au-dessous d'eux, Aphrodite et Dionysos. Ces curieux monuments, témoins d'un syncrétisme évolué, au bénéfice d'une divinité souveraine (Caelestis), dont le caractère ouranien et éternel est défini par les symboles du sommet, nous font comprendre comment la grappe de raisin de Bacchus a été accaparée par Saturne au point de devenir un des symboles importants de sa fonction fécondante et la grenade de Vénus par Caelestis. Mais ni pour l'un ni pour l'autre cet héritage n'entraîne une assimilation des divinités. Bacchus-Liber est en rapport avec Saturne, mais d'infériorité. Le parallélisme est parfait avec le cas de Vénus et de Caelestis qui — G. PICARD l'a souligné avec raison dans *Rel. Afr. Ant.*, p. 64 — ne peuvent être considérés comme équivalentes et assimilées. Vénus est seulement associée à Caelestis ; elle exprime le pouvoir fécondant de la déesse souveraine. De plus on a déjà observé que les symboles de Saturne et de Caelestis, sa parèdre, sont interchangeables.
5. Il en est ainsi dans cinq cas seulement : sur une stèle de la région de Béjà-Le Kef (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 292, n° 6) et sur trois stèles de Timgad (*Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad, 39, 46, 51). A Ksar-Toual-Zammeul (*ibid.*, I, p. 237, n° 7), deux fleurs de lotus ornent les écoinçons, mais deux autres, accompagnées de gâteaux-couronnes, se trouvent de part et d'autre du fronton.

breux ex-voto, deux fleurs de lotus remplissent les deux angles inférieurs du tympan qu'occupent Saturne et ses assesseurs ou divers symboles, substituts divins. Je ne crois pas que dans ces cas précis la fleur de lotus soit un simple ornement ; des stèles de Djémila [1], où l'on voit les deux petits génies de la fécondité, qui flanquent Saturne, tendre vers le dieu des épis de blé, tandis que de l'autre main ils touchent la fleur de lotus, comme pour prendre appui sur elle et en tirer leur puissance, nous obligent à lui attribuer une fonction plus importante, et sans doute symbolique.

D'autre part, on remarque que sa position la plus courante est une position secondaire et en fait, toujours jumelée [2]. Installées au sommet des stèles, deux fleurs de lotus encadrent soit Saturne lui-même, seul ou déjà flanqué d'assesseurs, soit divers attributs ou symboles qui ont été substitués à lui. Représentées dans la zone inférieure des stèles, réservée aux victimes et offrandes, elles entourent de la même façon l'autel, le taureau ou une offrande [3]. Sur un seul monument, de Sousse [4], elle occupe la place d'honneur, non dans le registre supérieur, où se trouve déjà une pomme de pin remplaçant Saturne, mais dans le registre central, au-dessus d'une figure triangulaire (« signe de Tanit » ?), curieusement entourée du Soleil et de la Lune. Partout ailleurs la fleur de lotus figure donc comme un simple symbole d'accompagnement, une manière de symbole mineur, qui nulle part n'a pu prétendre à la dignité de substitut divin. Pourquoi ? Cela pose le problème de sa signification symbolique.

symbole de vie.

Et celle-ci est liée à son origine. Le lotus est chez lui en Egypte, ce qui ne veut pas dire qu'il y a eu « emprunt direct » [5] de l'Afrique à l'Egypte. Car très tôt le lotus est passé d'Egypte en Syro-Phénicie, où dès le début du Ier millénaire av. J.-C. il est interchangeable avec le palmier-dattier [6] et où il occupe une place de choix dans l'ornementation des reliefs et des frises. Il n'est donc pas surprenant qu'à l'imitation de leurs ancêtres orientaux, les Puniques aient mis des fleurs de lotus un peu partout : sur leurs rasoirs [7], sur leurs coquilles d'œufs d'autruche [8], sur leurs stèles votives [9]. Mme Hours-Miédan, qui les a étudiées parmi les représentations figurées des ex-voto de Carthage ne leur attribue qu'une fonction ornementale [10]. Il est possible qu'en effet dans certains cas elles ne cons-

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 11, 12, 13 et pl. XXXIII, 4 et 5.
2. Sauf sur une stèle de la *civitas Popthensis* (Ksiba), où une fleur de lotus flanque un palmier, avec un grand losange oculé qui lui fait pendant : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 429, nº 24.
3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. lotus.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 257, nº 10.
5. Comme l'a judicieusement noté M. Hours-Miédan, « Les représentations figurées sur les stèles de Carthage », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 47.
6. Cf. J. Przyluski, *R.A.*, VII, 1936, p. 8 et s.
7. Cf. J. Vercoutter, *Objets égyptiens et égyptisants du mobilier fun. carth.*, Paris, 1945. Et aussi bien sûr des peignes : voir par exemple un peigne d'ivoire trouvé dans une tombe de la colline dite de Junon, à Carthage : *B.A.C.*, 1918, p. 290 et s., fig. 1
8. Voir les études de M. Astruc, *Arch. de Prehistoria Levantina*, VI, 1957, p. 47-112 : ces coquilles d'Ibiza dateraient des IVe-IIIe siècles av. J.-C. ; et ce même décor se retrouve sur des empreintes et des reliefs de terre cuite contemporains des coquilles : M. Astruc, *Arch. Esp. Arq.*, XXX, 1957, nº 27-30. Mais on le retrouve aussi sur un fragment de coquille d'œuf de Carthage, daté du début du VIe siècle : M. Astruc, *Cah. de Byrsa*, VI, 19, pl. IX et p. 40-41 et aussi sur d'autres coquilles : *ibid.*, p. 41 et s.
9. Voir *C.I.S.*, 845, 1485 et M. Hours-Miédan, art. cit., p. 47 ; pl. XXI.
10. Art. cit., p. 47. Je ne crois pas pour les stèles ; je crois en revanche que sur les mosaïques, la fleur de lotus intervient surtout comme motif ornemental, bien plutôt que prophylactique, comme le pense R. Thouvenot, « Mosaïques à motifs prophylactiques en Maurétanie Tingitane », *Actes 79e Cong. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, Paris, 1957, p. 192.

tituent qu'un décor orientalisant, mais sans vouloir faire du symbolisme à tout prix, il me semble que leur présence sur des œufs d'autruche les fait quelque peu participer au symbolisme qui s'attache à ces objets, déposés dans les tombeaux comme signe de vie, de renaissance et d'immortalité. D'autant que, si l'on retourne aux sources, c'est-à-dire en Egypte, d'où le motif est passé en Asie [1], c'est précisément aux dieux « maîtres de la vie » que le lotus — d'où naît Horus enfant — est associé de la manière la plus étroite. En particulier à Osiris, qui est le « maître de la vie » par excellence. Il est même, à proprement parler « celui qui donne la vie » (Padedankh) ; et c'est, comme l'a récemment montré J. Leclant [2], une des formes prises par Osiris à Thèbes à partir du VIIIe siècle. Ce qui explique aussi bien la présence de fleurs de lotus dans les tombeaux de l'époque pharaonique [3] que sur les coquilles d'œufs d'autruche des Puniques. Et du même coup — me semble-t-il — sur les stèles dédiées à Ba'al comme à Saturne, voire sur les stèles funéraires des Africains de l'époque romaine [4]. Ici me paraît prendre toute sa signification le relief d'une stèle de Djémila [5] qui, à son sommet, au-dessus même de la voûte qui délimite le fronton, montre, autour d'une rosace et d'un décor végétal, deux fleurs de lotus d'où sort une tête humaine. Comment ne pas voir, dans ce qui ne peut être un simple décor d'acrotères, une allusion directe au pouvoir « géniteur » de Saturne. Et cela précisément dans une communauté de fidèles où le souci d'assurer aux enfants le bénéfice de l'initiation transparaît sur les ex-voto avec une particulière netteté [6]. Le dieu qu'ailleurs on qualifie de *genitor* [7] est bien, comme Osiris, le « maître de la vie ».

Corne d'abondance.

Le symbolisme qui s'attache à tous les fruits de la terre féconde est en quelque sorte concrétisé d'une manière globale par la corne d'abondance qui les recèle tous à la fois au point de déborder de ses biens. Certes les sculpteurs africains la posaient dans les bras des divinités les plus diverses [8]. Sa présence dans les bras du Saturne de *Bulla regia* et sa fréquence sur les stèles votives, où elle remplace parfois le dieu [9], suffisent à montrer que pour ses fidèles, Saturne est le pourvoyeur des biens matériels, le maître de toute fécondité, le suprême garant de la prospérité sur terre.

1. Voir S. Morenz et J. Schubert, « Der Gott auf der Blume », *Artibus Asiae*, suppl. XII, 1954. Voir aussi sur les ivoires de Nimrud (IXe-VIIe s. av. J.-C.) : R. D. Barnett, *A catalogue of the Nimrud ivories with other exemples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, London, 1957.
2. J. Leclant, « Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite « éthiopienne » (XXVe dynastie) », *B.I.F.A.O.*, XVIII, 1954, p. 95.
3. Cf. V. Loret, *Flore pharaonique*, p. 56, qui note que Schweinfurth a retrouvé dans des tombeaux des fleurs de lotus bleu passées dans les bandelettes des momies. Cette indication est empruntée à J. Leclant. Voir en outre G. Posener, S. Sauneron, J. Yoyotte, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959.
4. Voir, par exemple, sur des stèles funéraires de la *colonia Thuburnica* : Dr Carton, *B.A.C.*, 1918, p. 168-169, nº 13.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 12 et pl. XXXIII, 4. Seule subsiste avec une suffisante netteté la fleur de lotus de droite ; celle de gauche est en partie brisée.
6. Voir *infra*, p. 337.
7. *Supra*, p. 114.
8. De Fortune, de Cérès, des Génies (Reinach, *Rép. stat.*, II, p. 262 et s. ; IV, p. 30-31), de la triade alexandrine (J. Charbonneaux, « Sarapis et Isis et la double corne d'abondance », *Homm. W. Deonna*, p. 131 et s.), de Jupiter et de toutes les divinités panthées : cf. le Jupiter d'Hr-Chaada (G. Ch. Picard, *B.A.C.*, 1941-1942, p. 319-321 et M. Leglay, *Libyca*, VII, 1959, p. 107 et s.) dont Ch. Picard, *R.A.* 1962, II, p. 77 veut faire un Jupiter Sabazios. Sur une stèle de Mons (*Sat. Afr. Mon.*, II, nº 21) figure une statue de l'Abondance.
9. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. corne d'abondance.

Les animaux :

Les animaux, — Son autorité dans ce domaine ne serait pas absolue, si elle ne s'étendait pas aux animaux. Les reliefs des stèles prouvent que cet aspect n'a pas été négligé. A cet égard, le pouvoir de Saturne apparaît double : de protection contre les ennemis naturels des champs; de providence en faveur des animaux utiles et de rapport.

Les sauterelles.

Il est d'abord une « assurance » contre le danger, si redoutable en Afrique, des sauterelles. Quiconque a une fois vécu le drame d'une arrivée de sauterelles, a vu ces insectes s'abattre en nuée sur un champ ou sur un verger et en quelques heures anéantir une récolte, doit considérer qu'en Afrique toutes les cultures sont soumises à un double aléa : la sécheresse et les sauterelles. Deux maux qui ne sont d'ailleurs pas sans rapport. Les vols de sauterelles du sud vers le nord et l'éclosion des jeunes criquets, dont l'appétit est plus redoutable encore que celui des sauterelles, sont en effet favorisés par les grandes sécheresses [1]. Ce fléau est assez catastrophique pour que Ibn Khaldoun lui ait comparé dans une phrase devenue classique les invasions du XIe siècle, en montrant les tribus des Beni Hilal déferlant sur l'Ifrikiya « comme une nuée de sauterelles abimant et détruisant tout ce qui se trouvait sur leur passage » [2].

Il sévissait dans l'Antiquité avec la même violence que de nos jours. Les auteurs anciens, ceux surtout qui connaissaient l'Afrique, l'ont depuis Hérodote signalé comme une calamité envoyée par les dieux [3]. Certains, comme le poète Corippus, ont décrit avec la précision et l'émotion qui dérivent d'un spectacle vécu, les méfaits de l'invasion acridienne : « Les agriculteurs s'inquiètent et leur cœur tremble de voir l'horrible fléau détruire les récoltes, anéantir les fruits tendres encore, dévaster les jardins verdoyants ou abimer les fleurs de l'olivier qui pointent sur les rameaux flexibles » [4]. Sans compter que ce fléau pouvait en entraîner d'autres [5]. Aussi la lutte anti-acridienne était-elle organisée officiellement. Pline nous fait connaître pour la Cyrénaïque une loi qui obligeait les habitants, sous peine de graves sanctions, à détruire les œufs, les criquets et les sauterelles adultes [6].

Cependant la gravité des méfaits commis par les insectes explique que, tout en recourant aux moyens humains, les paysans africains n'aient pas négligé de se propitier les dieux. D'autant moins que les dieux n'étaient pas étrangers au mal. Saturne, dispensateur de l'abondance et maître des dieux,

1. J. DESPOIS, *L'Afrique du Nord*, p. 29, n. 1. A propos de monnaies de Métaponte, sur lesquelles la sauterelle figure à côté de fruits (E. BABELON, *Traité des monnaies grecques et romaines*, t. I, 2e partie, n° 1402) on a tenté, en considérant la sauterelle comme l'emblème de la sécheresse qui anéantit les récoltes, de rapprocher le mot ἀλίβας d'Alybas, père de Métabos, héros éponyme de Métaponte. Or Ἀλίβας désigne, par dérivation, le fleuve des morts aux Enfers (*Etym. Magn.* 579, 29 ; *R.E.*, I[1], col. 1477, s.v. Alibas). A cette explication du Duc de Luynes, dans son ouvrage périmé, *Nouvelles Annales*, t. I, p. 384, reprise par Fr. LENORMANT, *La Grande-Grèce*, I, p. 128 on préfèrera l'explication apotropaïque de L. FOUCHER, *Karthago*, VIII, 195, p. 176. Sur les monnaies de Métaponte, voir maintenant S. P. NOE, *The coinage of Metapontum*, New-York, 1927-1931. — Sur l'Héraclès de Métaponte et de Crotone, appelé parfois κορνοπίων, destructeur de sauterelles, voir J. BAYET, *Orig. Herc. rom.*, p. 15-16.
2. Ibn-Khaldoun. *Prolegom.* I, p. 310-312 (trad. DE SLANE).
3. Pline, *N.H.*, XI, 104. Voir S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 135-137.
4. *Johannide*, II, 196 et s.
5. Cf. le récit dans Paul OROSE, *Adversus paganos*, V, 11, 2-5 de l'invasion de sauterelles de 125 av. J.-C., qui entraîna la peste.
6. *N.H.* XI, 105.

pouvait-il rester indifférent ? Une stèle découverte récemment en remploi dans le Fort byzantin de Timgad, montre qu'il n'en est rien [1]. Un criquet y est représenté à côté du dédicant, occupé à déposer une offrande sur un autel ; et la scène se passe sous le regard de Saturne figuré au premier registre du petit monument. Cet ex-voto de Timgad fait écho aux efforts des hommes dans leur lutte contre l'invasion des sauterelles. Par un procédé bien connu en magie, la présence de l'insecte maudit doit suffire à anéantir la puissance maligne qu'il évoque. En représentant une sauterelle sur la pierre qu'il dédie à Saturne, c'est le fléau acridien dans toute son ampleur que veut neutraliser le dédicant. Aux yeux de ses fidèles le dieu *frugiger* doit être en même temps le haut protecteur de leurs champs et de leurs récoltes contre les dangers qui les menacent.

Bovins et ovins.

Sa providence n'a pas cependant un aspect purement négatif. Elle s'étend aux animaux d'élevage : aux bovins et aux ovins, sur les troupeaux desquels (*de pecoribus*, disent les textes [2]) sont prélevés les prémices, garants de fécondité. Elle va même jusqu'aux animaux des basses-cours. Leurs principaux spécimens figurent en effet sur les stèles avec une signification non équivoque. C'est le cas de la nichée de canetons qui, sur une stèle de Tiddis [3], accompagne une scène de présentation de l'initiée. Un peu plus loin, dans la région de Sétif-Djémila-Sillègue [4], des gorges de canards figurent très souvent sur des ex-voto soit comme acrotères, soit même pour encadrer les buste ou la tête du dieu. Si l'on ne se trouvait pas dans une zone géographique si bien délimitée et qui, pour occuper la bordure d'un grand lac tertiaire, c'est-à-dire d'une région au sol imperméable, reste aujourd'hui encore riche en eaux stagnantes et en élevage d'animaux aquatiques, on penserait surtout à un décor. La courbe grâcieuse de son col confère au canard, comme au cygne, une valeur ornementale, appréciée des Anciens [5], qui ont probablement emprunté à la toreutique alexandrine la composition de la tête divine entre deux têtes d'oiseaux.

Canards.

Mais comme on connaît par ailleurs la « puissance » de fécondité du canard, évoquée çà et là sur des monuments africains [6], on doit considérer, me semble-t-il,

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 24 et pl. XXVII, fig. 9.
2. Voir *infra*, p. 351.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg 26 ; pl. XXI, fig. 5.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. canard.
5. Qui l'utilisaient volontiers pour leur mobilier domestique, notamment pour décorer les manches de patères, de miroirs, les anses de situles, les passe-guides, les pieds de meubles et les accoudoirs de lits ; cf. en dernier lieu, C. PICCOT-BOUBE, « Les lits de bronze de Maurétanie tingitane », *Bull. Arch. Maroc*, IV 1960, p. 255-256. — Sur l'origine alexandrine du thème et de la composition voir Th. SCHREIBER, *Alexandrinische Toreutik*, p. 318, n. 7 et les remarques de J. VERMASEREN, dans *R.A.E.*, V, 1954, p. 112 et s.
6. Par exemple sur la mosaïque de Lambiridi (J. CARCOPINO, *Asp. myst. Rome païenne*, p. 247 248) ; sur d'autres mosaïques (P. GAUCKLER, *Inv. mos. Gaule, Afrique*, II, n° 515, 786) ; *B.A.C.*, 1921, p. XXVII ; *Cat. Mus. Al.*, n° 3, 18, 143, 163 et Suppl., p. 7 et s., n° 188, 190, 229, 256) : sur une mosaïque du Bardo on peut voir, comme sur la stèle de Tiddis, une cane suivie d'une nichée de canetons. Voir OLEK, *R.E.*, V, col. 2645 et s., s.v. Ente. On notera que l'oie et le canard apparaissent aux IIIe-IIe millénaires sur des objets de Byblos et de Ras-Shamra, où se révèle une influence égyptienne ; ils y symbolisent, semble-t-il, l'humidité fécondatrice (M. CHEHAB, « Les terres cuites de Kharayeb », *Bull. Mus. Beyrouth*, X, 1951-1952, p. 141 et s. et XI, 1953-1954, pl.). A noter aussi que le canard, parce qu'il vit au bord des rivières et des étangs, figure dans les représentations de mois et des saisons pour évoquer la saison humide : représentation de février sur une mosaïque de Carthage (GAUCKLER, *ouv. cit.*, II, p. 251, n° 752) ; sur le calendrier de 354 (H. STERN, *ouv. cit.*, p. 234 et s.) ; représentation de l'hiver sur de nombreuses mosaïques et reliefs.

que dans le cas précis de cette région de Numidie, c'est la fonction « agraire » du dieu de la prospérité rurale qui est mise en cause par le choix de ces oiseaux de basse-cour.

Coq.

Et pour ma part, c'est la même intention que j'attribuerais volontiers à la figuration d'un coq sur certains ex-voto[1]. A propos de la présence du volatile sur plusieurs stèles de la Ghorfa, M. G. Picard a attaché à ce symbole d'origine perse, une signification solaire[2]. Bien qu'il occupe parfois une position privilégiée dans le fronton du sanctuaire-miniature représenté sur l'ex-voto, on pourrait discuter cette interprétation, étant donné que sur d'autres monuments de la Ghorfa il est remplacé tantôt par une colombe, tantôt par un lièvre, tous deux symboles de fécondité. Sans méconnaître la valeur solaire de l'oiseau dans divers cultes orientaux, je crois plutôt que le coq, d'ailleurs attribut de Priape, se dresse ici, sur nos stèles à Saturne, à la fois comme emblème de virilité et de fécondité[3], et comme rappel de la providence divine, étendue à tous les produits sans exception des campagnes africaines.

C. — *Les symboles funéraires*

La plupart des symboles agraires ayant en même temps une signification funéraire, on ne reviendra ici ni sur la grappe de raisin, ni sur la pomme de pin et la grenade, ni sur la fleur de lotus. Nouvelle preuve[4] que l'imagerie funéraire des Anciens est souvent une imagerie de vie. C'est même une de leurs manières de proclamer leur intime croyance en l'immortalité de l'âme.

Hormis ces symboles « de promesse »[5], il en est d'autres qui sur les stèles à Saturne évoquent l'au-delà. On peut semble-t-il, en distinguer trois sortes :

— certains qui sont seulement et essentiellement chthoniens, comme les Atlantes, les Eros funéraires et le masque. On les appellera des symboles « d'expression » ;

1. A Hr-Zarroug 4 (région de Sousse) : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 258 ; à Hr-es-Srira 6 : *ibid.*, p. 312, pl. X, fig. 2 ; à Aïn-Nechma 12 : *ibid.*, p. 408, pl. X, fig. 3 ; à Tipasa : *ibid.* II, nº 1, pl. XL, fig.
2. *Rel. Afr. Ant.*, p. 114, qui renvoie à A. van Roes, *R.A.*, XXXVI, 1950, p. 129 et s.
3. Sur le coq, attribut de Priape, cf. H. Herter, *De Priapo*, p. 162 ; sur le rapport coq-phallus, cf. A. A. Barb, « Diva Matrix », *Journ. of Warburg and Courtauld Inst.*, XVI, 1953, p. 197, 218 ; Reinach, *Rép. st.*, IV, p. 537, 5 ; sur le thème de l'enfant encapuchonné et monté sur un coq, considéré comme génie de fécondité, cf. W. Deonna, *De Télesphore au « moine bourru »*, Coll. Latomus, XXI, 1955, p. 139-142. Naturellement, le coq, symbole de vie, est devenu aussi emblème d'immortalité ou plutôt de résurrection, d'où son rôle funéraire : cf. Welcker, « Hahne und Grabstelen », *A.M.*, XXX, 1905, p. 207. Un coq est figuré dans la sépulture du Jbel Mlezza (Cintas et Gobert, *R.T.*, 1939, pl. III). Même dans les cultes orientaux, il intervient comme symbole de fécondité ; à Hiérapolis, il joue un rôle dans les rites de pluie : cf. G. Goossens, *Hierapolis de Syrie*, p. 41, 69 et s. Sur le coq, emblème de virilité et de fécondité, voir en dernier lieu L. Arnold de Gremilly, *Le coq*, coll. « Symboles », Paris, 1958, qui traite avec un injuste mépris du symbolisme chez les Romains.
4. Sur les liens étroits entre l'aspect agraire des symboles et leur aspect chthonien, voire mystique, voir M. Leglay, « Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa », *Libyca*, IV, 1956, p. 43 et s. Sur l'imagerie funéraire, imagerie de vie, voir surtout I. A. Richmond, *Archaeology and the After-life in pagan and christian imagery*, London, 1950, en particulier p. 25 et s.
5. Auxquels il convient d'ajouter les feuilles de lierre qui, à Khenchela (*Sat. Afr. Mon.*, II, Khenchela 31), occupent le fronton d'une stèle funéraire dédiée à Saturne. Sur le symbolisme, d'origine probablement dionysiaque, de ce feuillage persistant, vivifié par une force divine, qui en fait un emblème d'immortalité, voir F. Cumont, *La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal*, Paris, 1942. Plus récemment, voir A. Merlin et L. Poinssot, *Mél. Ch. Picard*, 1949, p. 735-738, 740-742 ; A. Bruhl, *Liber pater*, 1953, *passim* ; M. Leglay, art. cit., p. 51.

— d'autres contiennent surtout des allusions au voyage de l'âme après la mort du corps : la barque, les dauphins, les oiseaux peuvent être caractérisés comme symboles « d'évocation » ;

— d'autres enfin — les plus nombreux — ont une valeur mystique, qui lie l'immortalité à l'initiation. C'est la palme, la couronne, la coquille, l'échelle et la porte qui, pour les trois premiers surtout, dénotent un certain « triomphalisme ». Ces emblèmes « d'engagement » seront, malgré leur haute signification symbolique, étudiés plus loin avec le problème de l'initiation. De même le *volumen* et la ciste, qui relèvent des rites.

Etant donné l'ampleur des recherches qui ont déjà été consacrées au symbolisme funéraire[1], on pourra d'ailleurs être très bref, se contenter de rappeler l'essentiel et de marquer le lien avec la religion de saturne.

Les symboles d'expression

Les Atlantes et les génies anguipèdes.

Viennent d'abord les Atlantes qui, soit de profil, selon le canon classique, soit de face, réduits à des bustes ou transformés en démons anguipèdes, selon une interprétation africaine[2], occupent le registre inférieur des stèles pour supporter l'édifice qui sert de cadre architectural aux personnages et aux scènes religieuses figurées. Dérivées du type bien connu d'Atlas qui, un genou en terre, était censé tenir le monde sur ses épaules, les diverses figures, humaines et monstrueuses[3] qui ici portent un temple — image du monde — ont été récemment étudiées par M. Ch. Picard qui, à propos d'un chapiteau de Carthage[4], a parfaitement dégagé leur signification chthonienne. Il n'y a donc pas à y revenir. Leur présence suffit à définir la région de la stèle qu'ils occupent, comme souterraine. Ce qui est confirmé par un monument de *Lambafundi*, où du registre inférieur occupé par deux anguipèdes, sort un serpent — génie de la terre[5] — qui vient s'enrouler autour de l'autel, pour se nourrir des offrandes qui y sont déposées. Grâce à quoi la terre pourra produire ses richesses, avec la bénédiction du dieu qui règne sur le monde souterrain avec le même pouvoir que sur le monde céleste.

Les Eros funéraires.

On n'insistera pas davantage sur les petits génies ailés, porteurs d'une torche renversée qui exprime l'extinction de la vie[6]. L'évolution, qui de la

1. En particulier F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.*, 1942 et *Lux perpetua.*
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. Atlantes. L'interprétation africaine réside surtout dans la présentation de face et les détails des traits, car on sait que depuis Phidias, les géants prennent volontiers la forme de démons anguipèdes : cf. F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952.
3. Il faut noter le goût des Africains pour les figures monstrueuses mi-humaines, mi-animales. Cf. G.-Ch. Picard, *B.A.C.*, 1950, p. 75 et s., à la liste duquel on peut ajouter le Scylla de la mosaïque de Sila (au Musée Gsell d'Alger) ; les anguipèdes de la mosaïque de Lambiridi ; les Atlantes d'une monnaie de Numidie (L. Müller, *Num. Afr. anc. Numidie*, p. 43, nº 57) ; les anguipèdes du chapiteau de Carthage (*infra*, n. 4).
4. Ch. Picard, « Sur quelques chapiteaux historiés des thermes d'Antonin à Carthage », *Karthago*, IV, 1953, p. 99-118.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambafundi 1 ; pl. XXV, fig. 1. Sur le serpent, qui joue un rôle non négligeable dans la religion de Saturne, je me permets de renvoyer à mon article : « Le serpent dans les cultes africains» *Homm. W. Deonna*, coll. Latomus, XXVIII, 1957, p. 338-353.
6. Cf. un texte de Cirta (Bücheler, *Carm. lat. epigr.*, III, suppl., Leipzig, 1926, nº 1997) qui la donne comme attribut à Lucina pleurant une jeune morte : *et Lucina facis demerso lumine flevit.* Sur les

personnification de l'Amour a fait un symbole funéraire, a été retracée de main de maître par F. Cumont. On se contentera donc de souligner ici que, parallèlement aux Atlantes dont la présence détermine le caractère chthonien de leur registre, la présence des Eros suffit à définir comme funéraires les stèles qui les représentent. Et du même coup Saturne, qui les domine, comme dieu des morts et de l'au-delà.

Le masque. Le masque, qui figure sur quelques stèles[1], n'a pas d'autre signification : le principal monument qui le révèle, au *Vicus Maracitanus*, l'associe à la couronne et à un Eros funéraire. Vu le rôle important qu'il joue comme emblème dionysiaque[2], il offre toutefois l'intérêt d'introduire dans le domaine chthonien de Saturne un nouveau point de contact avec Bacchus, son associé.

Voici donc étendue au monde de l'au-delà et des morts la souveraineté de Saturne. Mais de quel au-delà s'agit-il ? Comment ses fidèles le concevaient-ils ? Quelques symboles permettent de répondre.

Les symboles d'évocation.

Le bateau. Ils l'imaginaient d'abord comme un voyage de l'âme vers son nouveau lieu de séjour. Et c'est sans doute pour évoquer ce voyage qu'ils ont sculpté un bateau sur une stèle du Bou-Kourneïn[3]. Ils n'étaient d'ailleurs pas les seuls à penser ainsi. Les membres des sectes démétrio-isiaques entretenaient la même idée, fort répandue aussi en dehors de l'Afrique[4]. Ils n'étaient pas non plus les premiers. Déjà dans une tombe de la nécropole carthaginoise de Dermech, qui date de la fin du VIIe siècle av. J.-C., fut trouvée une barque en terre cuite occupée par une statuette assise[5]. Il est vraisemblable qu'à ce moment le motif était importé d'Egypte, où la barque tenait une place importante dans les rites

Eros funéraires, voir F. Cumont, *ouv. cit.*, p. 407 et s. Pour les stèles à Saturne portant des Eros, voir *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. Eros funéraires, et t. I, p. 231 et s.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 231, nº 2 (Ksar-Toual-Zammeul) et en outre, contrairement à ce qui a été écrit *ibid.*, voir p. 401, nº 63 (Guelma). Sur le caractère funéraire du masque, outre F. Cumont, *ouv. cit.*, p. 162 et s., voir O. Benndorf, *Antike Gesichtshelme und Sepulcralmasken*, Vienne, 1878, p. 69 et s., précisé par J. Bayet, « Idéologie et plastique. II : la sculpture funéraire de Chiusi », *M.E.F.R.*, LXXII, 1960, p. 45. Aussi R. Bloch, « Remarques sur les diverses fonctions du masque en Etrurie, à Rome et dans le monde romain », *Bull. Ant. Fr.*, 1959, p. 95-99. Selon M. Astruc, « Traditions funéraires de Carthage », *Cah. de Byrsa*, VI, 1956, p. 29-58, les figures, représentées sur les œufs d'autruche déposés dans les tombeaux puniques, seraient des masques. On sait l'importance que les Carthaginois attachaient aux masques.

2. Voir les nombreuses références réunies par Ch. Picard, *Atti del VIIº Congr. Int. Arch. class.*, I, 1961, p. 407 et s. Selon A. D. Nock, *A.J.A.*, 1946, p. 157-158, le masque, plutôt décoratif que funéraire, mais quelquefois dionysiaque, pourrait signifier que le mort a joué sa part, a tenu son rôle sur la scène de la vie.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 51 ; pl. IV, fig. 2. Voir aussi p. 61, nº 101.

4. Cf. le bateau qui parait figuré dans la partie inférieure (très abimée) de la mosaïque de Lambiridi (voir les remarques de G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 229 sur l'« embarquement » d'Urbanilla. A rapprocher naturellement des conceptions égyptiennes. Les Celtes ne concevaient pas autrement le voyage dans l'au-delà : cf. H. Kenner, « Die Götterwelt der Austria Romana », *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Wien*, XLIII, 1958, p. 79 et s. Le symbolisme funéraire du bateau mériterait une étude ; voir quelques remarques de L. Foucher, *Navires et barques figurés sur des mosaïques découvertes à Sousse et dans les environs.* Notes et Doc. XV, 1957.

5. P. Gauckler, *Nécropoles puniques*, I, p. 28-29 et pl. CXXXV. Notons que la « barque solaire » figure souvent sur les scarabées trouvés dans les tombes puniques : cf. J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du matériel funéraire carthaginois*, p. 141, nº 195 ; 157, nº 254 ; 158, nºs 255, 256 ; 178, nº 378 ; 221, nº 582.

funéraires[1]. A Carthage où sur une stèle elle apparaît pour la première fois au IIIe siècle[2], il ne semble pas qu'elle ait à proprement parler joué un rôle dans les cérémonies funèbres. Du moins lui assignait-on probablement une valeur symbolique, dont la signification se précise, si on la rapproche de celles du dauphin et de l'oiseau.

Plusieurs stèles d'Afrique et de Numidie[3] montrent en effet dans leur fronton des dauphins, seuls ou chevauchés par des petits génies ailés, qu'ils *Le dauphin.* paraissent conduire vers le dieu ou son substitut. C'est la reprise sur des monuments d'époque romaine d'un motif répandu sur les stèles puniques et néopuniques, qui l'avaient elles-mêmes hérité de Phénicie, où il servait à désigner l'élément humide, en particulier l'élément humide de l'atmosphère, que l'on a justement appelé « les eaux supérieures »[4]. Encore faut-il ici établir une distinction que l'on n'a pas dans le passé suffisamment marquée. Cet élément humide peut en effet avoir une double destinée, terrestre (fertilisante) et céleste, une double signification, agraire et eschatologique. Il n'est pas douteux que sur certaines stèles de Carthage, les plus anciennes d'ailleurs[5], les dauphins, à l'instar des Tritons et des Néréides figurés autour des grands bassins du temple de Baalbek[6], symbolisent l'Océan supérieur en tant que source de pluie et donc de végétation. L'Afrique, comme le Proche-Orient, est un pays sec, où l'eau est vitale ; ne l'oublions jamais. Sur d'autres monuments, au contraire — c'est le cas des stèles puniques les plus récentes et de nos stèles romaines, toutes funéraires en même temps que vouées à Saturne — c'est l'Océan supérieur, en tant que région de l'atmosphère à franchir pour gagner les sphères célestes, qu'évoquent les dauphins. Une stèle néopunique de Mactar et une autre d'Aïn-Barchouch près de Médeina[7] précisent bien cette fonction « astronautique » du dauphin en lui confiant un « putto » ailé, symbole de l'âme. Un peu plus tard, au cœur de la Numidie, les stèles romaines de *Lambafundi* se font l'écho de la même idée.

Ce sont des fonctions parallèles et complémentaires qu'assurent les colombes, *Les colombes.* aussi bien sur les stèles puniques et néopuniques[8] que sur les stèles romai-

1. Voir Erman, *Aegypt. Religion*, p. 93 et s., p. 130, F. Benoit, dans *Mém. Inst. hist. provençale*, XXI, 1946, p. 59-75, a rassemblé de nombreux documents funéraires avec figuration de barques, à quoi il faut ajouter L. Foucher, *Hadrumetum*, p. 293-294. Sur le symbolisme de la barque cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 283 et s.

2. C. Picard, *ouv. cit.*, C b 915 et M. Hours-Miédan, art. cit., p. 67 et s. et pl. XXXVIII-XXXIX. M. Hours-Miédan, voit dans les représentations de barques sur les stèles plutôt une allusion au métier de navigateur du dédicant qu'une allusion à la fonction religieuse des barques, « qui devaient à certaines fêtes promener dans les ports des symboles divins ». Cette explication est possible, mais n'exclut pas une interprétation symbolique.

3. *Voir Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. dauphin.

4. C. Picard, *Cat.*, C b 169 (Carthage) 924 (Carthage) ; M. Hours-Miédan, *Les représentations...*, pl. XXIII, b, c, d, g ; XXIV, a ; et p. 52 : Cb 229 (Carthage) 800 (Carthage) ; M. Hours-Miédan, art. cit., pl. XXIII, e, f ; Cn 1005 ; *C.I.S.*, 243, 485 ; Cb 1000, 1010 ; Cb 976, 988, 989, 993, 1001, 1002, 1010 ; Cb 999, 1000, 1004 ; Cb 1005 ; Sur le dauphin, emblème des « eaux supérieures » voir Ch. Picard, *Bull. Soc. Arch. d'Alexandrie*, n.s., X, 1938, p. 17 et s. ; F. Cumont, *Rech. symb. fun.*, p. 83, 154 et s. En Phénicie les dauphins et poissons sont, comme les colombes, associés à Astarté.

5. C. Picard, *ouv. cit.*, Cb 169 (fin Ve-début IVe s. av. J.-C.) ; 229 (IVe s. av. J.-C.).

6. Leur signification a été expliquée par H. Seyrig, « La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria*, X, 1929, p. 329-331.

7. C. Picard, *Cat.*, Cb 1010 ; Cb 939 (où manque la partie inférieure de la stèle).

8. Voir C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., Coll. Puniques, t. I et M. Hours-Miédan, art. cit., p. 50 et s., qui ne dispense pas de recourir à l'étude, ancienne et souvent dépassée de E. Vassel, « La colombe ».

nes[1] où elles figurent souvent dans le fronton du temple-miniature, seules ou affrontées, becquetant une grappe de raisin, une rosace, une couronne ou un arbre de vie. Si l'oiseau d'Astarté-Vénus est parfois symbole de fécondité, une fécondité qu'il vient de revigorer au contact de la nourriture merveilleuse, il apparaît clairement qu'à maintes reprises, et pas seulement quand il s'agit de stèles funéraires vouées à Saturne, c'est l'âme même qu'il évoque, l'âme-oiseau qui vient picorer l'aliment de vie, gage d'immortalité, avant de s'envoler vers les sphères célestes.

A ce double égard, une stèle du *Vicus Maracitanus* se révèle particulièrement expressive[2]. En montrant à son sommet, en deux zones superposées, des rosaces (Saturne et ses acolytes) entourées de deux colombes, puis une couronne flanquée de deux dauphins, elle illustre de la manière la plus claire l'idée que l'âme de l'initié — mentionné dans l'inscription votive — doit franchir deux domaines de l'atmosphère, l'un humide, et l'autre éthéré, pour gagner le lieu de son éternel séjour. Une telle illustration, héritée d'ailleurs de monuments néopuniques[3], repose évidemment sur une doctrine bien établie de la migration des âmes. Elle suppose, et nous indique tout à la fois, que la religion de Saturne est une religion de salut. D'où vient cette doctrine ? comment et quand s'est-elle installée en Afrique ? En quoi cette religion est-elle une religion de salut ? Autant de problèmes qui se posent dès maintenant et qu'il faudra examiner en son temps.

L'analyse du symbolisme qui entoure les monuments mis en cause a pu dérouter quelquefois par sa complexité. Mais cette complexité est-elle plus grande que celle des mobiles et des pensées humaines ? Les motivations de l'homme sont rarement simples. Et ses actes n'obéissent pour ainsi dire jamais à une seule raison. L'ambiguïté de leurs causes suffirait à rendre compte de cette complexité, s'il s'agissait d'actes accomplis sur le seul plan humain. Transportés au niveau des relations de l'homme et de la divinité, ne risquent-ils pas de s'assombrir encore de mystère et d'arrière-pensées ?

Pour rester au niveau humain, accessible par les *realia*, il nous suffira d'avoir montré que ce symbolisme si complexe et si riche impose, à côté de l'idée d'un dieu céleste et agraire (que l'étude des titres et des attributs avaient déjà contribué à dégager), celle d'un dieu de l'au-delà, responsable des morts. Bref d'un dieu, maître du monde entier, d'un dieu cosmique. Quelles seront, dans ces conditions, ses relations avec les autres divinités ? C'est ce qu'il nous faut finalement examiner, avant de définir la nature de Saturne.

Etudes puniques, *R.T.*, 1920. Sauf une fois où tous — deux oiseaux et un poisson — se trouvent sur le même plan (C. Picard, art. cit., Cb 999. Cf. en revanche Cb 988, 989, 998, 1000, 1002, 1004, 1007, 1010) une autre fois (Cb 976) où les dauphins sont figurés au-dessus des colombes, en général les oiseaux dominent les dauphins (ou les poissons).

1. Cf. *Sat. Afr. Mon.*, II, *Index*, s.v. colombe.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 230, n° 1.
3. Cf. *supra*, n. 7, p. 213 ; voir aussi une stèle funéraire d'Hr-el-Left, près de Mactar (G. Picard, *ouv. cit.*, p. 145, fig. 14). Sur l'oiseau psychopompe et l'âme-oiseau, cf. C. Weickert, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und in der Kunst*, Leipzig, 1902 ; F. Cumont, *ouv. cit.*, p. 328 ; G. Picard, *ouv. cit.*, p. 146 et, à propos d'une curieuse statuette de terre cuite du Musée d'Alger, M. Leglay, *Libyca*, VI, 1958, p. 173-177. Voir maintenant, à propos d'un papyrus orphique récemment découvert, R. Turcan, « L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique », *R.H.R.*, 1959, p. 33-40.

CHAPITRE IV

SATURNE ET LES AUTRES DIVINITÉS

Le rang primordial qu'occupe Saturne dans le panthéon africain, tel qu'il nous est révélé par le nombre des ex-voto, l'analyse des épithètes et l'examen de la symbolique, l'a nécessairement mis en relation avec beaucoup d'autres divinités de ce panthéon. On a noté au passage que certains titres et certains symboles, qu'il partage avec Jupiter et Bacchus notamment, ont pu leur être empruntés ; à quel titre ? D'autre part, la position prééminente et officielle de Jupiter dans le panthéon romain ne risque-t-elle pas de créer un conflit de préséance dans un pays soumis à Rome ? Il est indispensable — on le voit — de préciser la qualité des rapports de Saturne avec les autres divinités vénérées dans les provinces africaines, si l'on veut situer à sa vraie place le dieu auquel elles étaient si attachées, essayer de comprendre la nature exacte de ce dieu et tenter de pénétrer un peu plus avant dans la psychologie religieuse d'un peuple très dévot.

Textes, inscriptions et monuments figurés désignent d'abord, près du dieu, une parèdre féminine, appelée tantôt Caelestis, tantôt Ops et parfois Nutrix. C'est par elle que nous commencerons. Nous examinerons ensuite ses acolytes divins, puis les divinités qui lui sont associées dans les manifestations de la foi populaire, pour nous demander enfin quels liens — indiqués par des inscriptions — pouvaient l'unir au culte impérial.

A. — *Saturne et sa parèdre.*

Saturne-Caelestis, héritiers de Ba'al-Tanit.

Que Saturne, héritier de Ba'al, ait pour parèdre Caelestis, héritière de Tanit, est généralement admis. On a cependant prétendu que Minerve et Cérès ayant été assimilées à Tanit, celle-ci ne pouvait pas être identifiée à Caelestis, simple épithète de Junon. Et on est arrivé à la même conclusion, en constatant que Tanit était qualifiée de « Mère » sur des dédicaces de Carthage[1], tandis qu'au même endroit, mais à l'époque romaine, Caelestis était appelée « Vierge »[2]. Ces

1. *C.I.S.*, 195 et 380 ; S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 247.
2. *Virgo Caelestis* (Tert., *Apol.*, 23) ; *dea magna Virgo Caelestis* à *Albulae* (Aïn-Temouchent) : *C.I.L.*, 9796 ; chez Apulée, *Métam.*, VI, 4 ; Tertullien, *Apol.*, 23 s. ; Aug., *Civ. Dei*, II, 4 et 26 ; Firm. Mat., *De err. prof. rel.*, IV, 1. De même à Rome, D. 4438 et à *Magnae* en Bretagne : *C.I.L.*, VII, 759. Selon G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 109, des spéculations astrologiques sur la Vierge ont pu entraîner l'attribution de ce nom à Caelestis. C'est peu probable. Le caractère virginal de Tanit n'est pas une acquisition plus ou moins tardive. Il m'apparaît même comme primitif et essentiel. D'après G. Dossin (Comm. à l'Inst. Et. Or. Alger, 1958), Tanit signifierait d'ailleurs « la neuve », « la fiancée ». Elle n'est pas l'épouse, mais la « parèdre » de Ba'al, avec qui elle constitue une dyade (au lieu de la triade sémitique habituelle, formée d'un dieu-père, d'une déesse-mère et d'un dieu-fils). Pour cette raison aussi, elle n'est pas assimilée à Déméter, qui est déesse-mère ; alors qu'elle l'est à Héra = Iuno, celle-ci considérée non comme

objections ne tiennent pas devant les découvertes épigraphiques effectuées dans le sanctuaire de *Thinissut*, qui démontrent à l'évidence l'identité absolue des groupes Ba'al-Tanit et Saturne-Caelestis. Gravée sur une plaque de marbre blanc, la dédicace punique voue « au Seigneur Ba'al et à Tanit-Pene-Ba'al les deux sanctuaires qu'ont faits les citoyens de Tenesmat... »[1]. Plus tard, en pleine époque romaine, et dans le même sanctuaire, deux fidèles offrent à Saturne, l'un un ex-voto, l'autre une citerne[2], tandis qu'un troisième dédie à Caelestis une terre-cuite de la déesse, représentée debout sur un lion, et identifiée sans risque d'erreur possible par une inscription tracée dans son dos[3]. Ba'al est donc bien devenu Saturne; et Tanit sa parèdre, s'appelle maintenant Caelestis.

Déjà plusieurs inscriptions associaient Caelestis à Saturne[4]; quelques documents figurés les rapprochaient[5] et, en maints endroits, leurs temples voisinaient[6]. Mais aucun ensemble religieux ne prouve, mieux que celui de *Thinissut*, à la fois la parfaite identité des divinités puniques et romaines et la fidélité de leur association

l'épouse de Jupiter, mais comme le féminin de *genius*; c'est-à-dire la dame-« génie » du lieu. Cette Iuno ayant été confondue avec l'épouse de Jupiter, et l'Héra sud-italique étant une déesse de la fécondité, elle a acquis le caractère de Mère féconde, tout en restant Vierge. L'évolution de Tanit se serait donc faite en sens inverse de celui qui est généralement admis. Elle contribuerait à rendre compte de l'évolution de la religion punique : *a*) à l'origine, Tanit (ou Deido = Hadashaton = l'aimée, la fiancée — ou Elissa, variante de Edissa, forme de Hadeshat = la neuve, la fiancée) a par sa nature même une position secondaire par rapport au « Seigneur » Ba'al-Ḥammon; *b*) enrichie par son assimilation à Héra, devenue déesse-mère, elle prend la première place et jusqu'au terme de son histoire la conserve, à Carthage du moins.

1. Ph. Berger, *R.H.R.*, LVIII, 1908, p. 155-156; *B.A.C.*, 1908, CLXXVIII et CCXXXVII-CCXXXVIII; *C.R.A.I.*, 1908, p. 362; A. Merlin, « Le sanctuaire de Ba'al et de Tanit près de Siagu », *Notes et Documents*, IV, p. 22-24, fig. 4; C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, n.s., I, Coll. Pun., p. 254-255, Cb 941.

2. Bir bou Rekba 1 et 2 (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 99-100).

3. *C*(*aelesti*) *A*(*ugustae*) *s*(*acrum*) : A. Merlin, *ouv. cit.*, p. 9, fig. 1 et p. 10. On en rapprochera en outre la statue de déesse léontocéphale trouvée dans le temple de Saturne de Bir-Derbal (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 288) et le petit autel votif orné du même motif trouvé dans le sanctuaire de Tiddis (*ibid.*, II; *Libyca*, VI, 1958, p. 52 et s.).

4. A *Thuburbo Maius*, dédicace d'une chapelle (?) à Saturne par des *sacerdotes Genii civitatis* (= Caelestis : Hr-Kasbat 2, dans *Sat. Afr. Mon.* I, p. 116) — à *Vazaivi*, dédicace *C*(*a*)*elesti, Saturno*... (Zoui 1 : *ibid.*, II) — à Koudiat-es-Souda, dédicace à Saturne, à Caelestis et à d'autres divinités (*ibid.*, I, p. 294) — à Aïn-Kerma, autels à Saturne, à Caelestis et à d'autres divinités (*C.I.L.*, 4286-4290) — à *Rapidum*, dédicace à Saturne, à Caelestis parmi d'autres (Masqueray 1 = *ibid.*, II). A Sétif, C. Iulius Hospes, fidèle de Saturne (*ibid.*, II, Sétif 5) est également dévot de Caelestis (*C.I.L.*, 8433).

5. Stèles d'Hr-Meded (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 297-298) et de Tébessa (*ibid.*, I, p. 350, n° 46; 352, n° 47; 358, n° 56; et peut-être 346, n° 32); bandeaux frontaux d'Oum el-Asnam, d'Aïn-Khamouda et de Gounifida (*infra*, p. 373). A Hammamet, une statuette de « déesse » fut trouvée en même temps que la statue de Saturne (*ibid.*, I, p. 101).

6. A Carthage, sur la grève de Salammbô, Saturne paraît avoir succédé dans son temple à Tanit (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 11); à Hippone, un temple était dédié à Tanit et à Ba'al, alors que plus tard, à l'époque romaine, seul Saturne est mentionné (*Ibid.*, I, p. 344 et n. 7; la stèle n° 8 (p. 438) est peut-être cependant dédiée à Caelestis); de même à Constantine, le sanctuaire d'El-Hofra a livré à la fois des dédicaces publiques et grecques à Ba'al-Kronos et à Tanit et des dédicaces latines à Saturne seul (*Ibid.*, II, Constantine), le culte de Caelestis étant toutefois attesté de son côté (*I.L. Alg.*, II, 468, 804, 807). Parfois aussi les deux divinités paraissent vénérées côte à côte dans le même sanctuaire, par exemple à Hr-es-Srira où l'on connaît un temple à deux cellae (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 307); ou à *Thysdrus* (El-Djem) où a été trouvé un temple voué à la fois à Caelestis et à un dieu assis, coiffé d'un haut *modius*, en qui l'on a reconnu Pluton, mais qui pourrait bien être un Ba'al romanisé, analogue à celui de *Thinissut* (A. Merlin, *B.A.C.*, 1909, p. CCXXXIII; 1910, p. CCVIII; CCXX, CCXL; 1911, p. CCVI; *Cat. Mus. Al.*, suppl., p. 167-169, n°s 299-309; p. 337, n° 957). En de nombreux endroits, Caelestis était adorée à part mais à côté de Saturne : à *Thala*, où le culte de Tanit est bien attesté, trois temples voisins associaient Saturne, Caelestis et Pluton (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 299), et sur une stèle votive voisinent Saturne et sa parèdre, représentés par deux doubles *cornucopiae* (*ibid.*, p. 302-303, *Thala* 6); à Tébessa; à *Thuburbo Maius* où ils avaient un temple commun et deux autres temples séparés; à Aïn-Tounga, à Dougga, dans le Haut Mornag, etc. (références *ibid.*).

Saturne et Caelestis, deux divinités équivalentes.

Pourtant à l'époque romaine il y a plus. Alors que le groupe punique accordait, tantôt à Ba'al, tantôt à Tanit, une prééminence sur l'autre, le groupe romain est absolument homogène et ses deux composants exactement équivalents.

Outre *dea magna Virgo Caelestis*, la déesse est appelée *dea sancta* et même *sanctissima, aeterna, domina*[1]; elle porte donc les mêmes titres que Saturne. Comme lui elle est affublée d'épithètes topiques : elle est *Graniana, Sittiana*, sans compter qu'à Carthage, à *Thuburbo Maius* et, semble-t-il, à *Oea* en Tripolitaine, on la considère comme divinité poliade. Comme celui de Saturne, son culte couvrait toute l'Afrique du Nord; il s'étendait même jusqu'en Tripolitaine[2], là où Ba'al-Saturne n'avait pas pénétré au moins sous sa forme romanisée. Leur clientèle était la même, c'est-à-dire surtout populaire et rurale. Et leurs rites très proches. Leur développement fut parallèle, comme leur déclin : en plein essor au IIe siècle et dans la première moitié du IIIe siècle, en recul à la fin du IIIe siècle; pour survivre assez tard cependant, puisque saint Augustin en parle plusieurs fois et que par Salvien nous savons qu'elle avait encore des adeptes fervents au milieu du Ve siècle[3]. Elle aussi est voilée[4]. Et elle exerce une fonction oraculaire[5]. Comme Saturne elle domine les animaux[6]; et des acolytes l'accompagnent pour la mettre en valeur[7]. Comme Saturne enfin, elle règne sur le ciel et

1. Sur Caelestis, voir S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 243 et s. et 261 et s.; J. Toutain, *Cultes païens*..., III, p. 29-37; A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 369 et s.; G.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 105 et s.

2. Le culte de Tanit-Caelestis est attesté : A) A Sabratha : 1) par une base de marbre dédiée à *Domina Caelestis* pour le salut de Marc-Aurèle, de Commode et de Crispine (les noms de Commode et de Crispine martelés après la *damnatio memoriae* de 192; celui de Commode regravé plus tard) par L. Aemilius Calpurnianus et Mucia Pudentilla entre 177 et 180 : *C.I.L.*, 22689; *I.R.T.*, 2; S. Aurigemma, *Iscrizione con dedica alla Domina Caelestis in Sabratha, Notiziario Archeol.*, I, 1915, p. 241-253; actuellement conservée au Musée de Tripoli : R. Bartoccini, *Guida del Museo di Tripoli*, p. 10, n° 2; *Afr. Ital.*, VII, 1940, p. 134, fig. 2; 2) peut-être par une statuette de la déesse : R. Bartoccini, *Guida di Sabratha*, p. 51 et 54; 3) noter aussi la mention d'une *Cu*[*r*]*ia Caelest*(*is*) : *I.R.T.*, 119.

B) A *Oea* (Tripoli) : 1) par le décor du fronton d'un petit temple proche de l'Arc de Marc Aurèle, où figure au milieu Caelestis en Tyché, flanquée d'Apollon, d'Athéna et des Dioscures (*Arch. Jahrb.*, 52, 1957, *Anz.*, col. 462; 53, 1938, fig. 52, col. 743-744 et G. Caputo, « Il tempio oeense al Genio della colonia », *Afr. Ital.*, VII, 1940, p. 40-41); elle serait donc le *genius coloniae*; 2) par une statuette de terre-cuite trouvée à Sciara-Sciatt : R. Bartoccini, *Le Antichità della Tripolitania*, p. 142; 3) par une lampe romaine portant l'effigie de la déesse : id., *ouv. cit.*, p. 143; 4) par un petit autel orné du symbole de Tanit et un autre fragment architectural provenant d'une tombe de Gargarex et représentant divers symboles relatifs au culte de Tanit-Caelestis : R. Bartoccini, *Guida*..., p. 54, n°s 105-106; *Le Antichità*..., p. 23.

C) A *Lepcis Magna* : 1) par une inscription trouvée à Ras el-Merghel : *Caelestis sanctissima propiti-*[*a*(*m*) *te hab*] *eamus*... : *C.I.L.*, 22686; *I.R.T.*, 268; Clermont-Ganneau, *C.R.A.I.*, 1903, p. 343 et s.; P. Romanelli, *Leptis Magna*, p. 27; 2) par une stèle de Zliten portant le symbole dit de Tanit : R. Bartoccini, *Le Antichità*, fig. 14; 3) Le texte *I.R.T.*, 314 qui provient de Ras el-Merghel est peut-être à mettre en relation avec le culte de Caelestis (?). Sur le culte de Tanit-Caelestis en Tripolitaine, cf. U. Antonielli, *Tanit Caelestis nell'arte figurata, Notiz. Arch.*, III, p. 41 et s.; S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 242 et s.; A. Merighi, *La Tripolitania antica*, II, p. 86 et s. et 261, n. 1. Traces de ce culte aussi chez les Garamantes ? : cf. quelques stèles trouvées au Fezzan : G. Caputo, *Archeologia, Il Sahara italiano*, I, p. 315 et une idole en or du trésor de Vaddan, sans doute originaire du Fezzan : Pace, Sergi, Caputo, *Scavi Sahariani, Mon. Antichi, Acc. Naz. Lincei*, XLI, 1951, c. 428 et fig. 187.

3. S. Aug., *Enarr. in psalm.*, LXII, 6; XCVIII, 14; *Serm.*, CV, 9, 12; *Civ. Dei*, II, 4 et 26 — Salvien, *De Gub. Dei*, VIII, 9, 13. On a pu croire que Caelestis était encore adorée comme divinité suprême par la secte des Caelicoles que mentionne s. Aug., *Epist.*, XLIV, 13 (S. Gsell, *Khamissa*, p. 42; G. Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 118); M. Marrou a montré (*Cah. de Tun.*, III, 1955, p. 120) que Philastrius de Brescia, à qui se réfèrent Gsell et Picard, ne disait rien de tel (*Lib. de omn. haeres.*, 15, p. 6-7, éd. Marx).

4. Cf. la tête féminine, en marbre blanc, trouvée à *Bisica* (Bijga) où est connu un prêtre de Caelestis. Elle est surmontée d'un croissant et voilée : P. Gauckler, *B.A.C.*, 1894, p. 276; *Cat. Mus. Alaoui*, I, C, p. 56, n° 65.

5. Capitolin, *Macrin.*, 3; *Vit. Pertin.*, 4, 2; G.-Ch. Picard, « Pertinax et les prophètes de Caelestis », *R.H.R.*, 1959, p. 41-62.

6. Sur les types iconographiques de Tanit-Caelestis, voir G.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 66 et s.

7. Voir le relief de Trab Amara, en Algérie, où figure Caelestis assise sur un lion, entre les bustes du Soleil et de la Lune : A. Héron de Villefosse, *Musée Afr. du Louvre*, p. 12, n° 142; pl. IX, fig. 4.

ses astres, sur la terre, ses habitants[1] et ses produits, sur le monde des morts et de l'au-delà. Divinité suprême à part entière, elle partage donc pleinement son universelle souveraineté. Si les stèles de Tébessa[2] lui assignent une taille inférieure à celle de Saturne, et celle d'Hr-Meded une position en retrait[3], c'est seulement par respect du privilège masculin. L'identité de nature des deux divinités n'en est pas affectée.

Caelestis, pourvoyeuse de pluie.

Il y a pourtant entre les deux divinités quelques différences. Non que Caelestis soit, comme on l'a cru parfois[4], une déesse lunaire, parèdre d'un dieu solaire ; son nom suffirait à lui seul à définir son domaine. Mais c'est précisément à l'intérieur de ce domaine céleste que chacun exerce sa spécialité. A côté du Saturne, dieu du ciel d'orage, elle apparaît surtout, quant à elle, comme la *pollicitatrix pluviarum*[5], la déesse de la pluie qui va féconder la terre, comme Atargatis en Syrie, la déesse de l'eau vivifiante. De là ces fameux bains rituels, communs aux deux cultes[6] et qui sont destinés à raviver la vertu fécondante des divinités. Dans le même domaine céleste que Saturne et avec la même intention fertilisante, l'activité « hydratante» de Caelestis se révèle distincte, mais complémentaire de celle de Saturne. Elle remplit parfaitement son rôle de parèdre.

Caelestis, déesse-mère méditerranéenne.

D'autre part, à côté du dieu-mâle à la personnalité relativement simple et dans une certaine mesure monolithique, s'impose en elle une nature plus complexe, plus riche et multiforme, qui se traduit par une plus grande variété iconographique. C'est le résultat du vaste mouvement syncrétiste, qui depuis le ve siècle av. J.-C. a rassemblé en elle les traits caractéristiques des principales déessesmères orientales et occidentales[7], l'a promue au premier rang et l'a imposée comme l'image la plus représentative de la Grande déesse-mère méditerranéenne. De là ont découlé pour elle d'importantes conséquences. D'abord le succès hors d'Afrique, couronné par son introduction dans le panthéon officiel de Rome et son union avec El-Gebal, par les soins d'Elagabal, le Grand-prêtre

1. De même que Saturne est *salutifer* (*supra*, p. 118, n. 3), elle veille sur la santé de ses fidèles : cf. *C.I.L.*, 20743, dédicace à *dea Caelestis, quot salvos incolumesque... parentis invenerit... peregre promissum libens reddidit votum.*
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XIII, fig. 5 et 6.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 5.
4. S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 248.
5. Tertullien, *Apol.*, 23. Cf. aussi l'invocation versifiée à *Iuno*, pourvoyeuse de pluie, de *Naraggara* (Sidi-Yusef) : *C.I.L.*, 4635 = 16810. Récemment, Cl. Poinssot a attiré l'attention sur la forme du temple de Caelestis de *Thugga*, où le sanctuaire se dresse dans une cour bordée au Nord par un péribole semi-circulaire (*Atti del VII° Congr. Int. Arch. Class.*, III, 1961, p. 263 et s.) ; évoquant aussi l'édifice semi-circulaire de *Thignica* (cf. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 125, n. 5), il y voit une adaptation du type architectural des nymphées. On rappellera aussi que sur un chapiteau des Thermes d'Antonin à Carthage, Caelestis est figurée entre des lions et des poissons, ceux-ci étalés sur ses joues et sa robe : Ch. Picard, *Karthago*, IV, 1953, p. 99-118, qui y voit l'influence de l'imagerie d'Atargatis ; sur les rapports de Tanit et d'Atargatis, voir n. suivantes. Sur le thème de la vie et de la génération placées sous la dominance de l'élément humide, voir R. B. Onians, *The origins of europaean Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, 1951.
6. Sur Atargatis, déesse de l'eau de vie, et les processions « à la mer », cf. Lucien, *De dea syr.*, XIII, 333, 47, 48 ; H. Stocks, « Studien zur Lukians de Dea Syria », *Berytus*, IV. 1937, p. 32-36 ; G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, p. 41. Sur les bains rituels de Caelestis à Carthage, cf. s. Aug. *Civ. Dei*, II, 4 ; Audollent, *Carth. rom.*, p. 387.
7. Sur le processus d'identification qui est à la base de ce syncrétisme et sur les divers types iconographiques de Tanit-Caelestis, voir en dernier lieu G.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 63 et s., 105 et s. Voir aussi J. Przyluski, *La grande-déesse. Introduction à l'étude comparée des religions*, Paris, 1950 ; et U. Pestalozza, *La religione mediterranea*, s.d. [1951].

du dieu d'Emèse devenu empereur[1]. Moins africaine et plus universaliste que Saturne, resté presque inconnu hors d'Afrique[2], elle connut quant à elle une incontestable faveur dans tout le bassin méditerranéen. En somme, ce qu'elle perdit sur le terrain africain — la primauté qu'elle abandonna au dieu-mâle — elle le regagna en popularité dans l'Empire. Si elle dérouta quelque peu les Africains, ce fut sans doute par son polymorphisme, autre résultat des nombreuses identifications qui avaient joué en sa faveur. Héritière de Elat-Ashérat phénicienne, assimilée ensuite à l'égyptienne Sokhet, à Héra grecque et à Iuno italique, avant de l'être à Atargatis et à Cybèle, Tanit-Caelestis s'était enrichie en outre au contact des divinités qui peu à peu s'étaient associées à elle, sans pour autant s'identifier, comme Astarté-Vénus et Cérès[3]. Chacune lui léguant un type iconographique, un attribut ou un symbole, elle finit par adopter des attitudes étranges et parfois un style fort peu africain, qui lui aliénèrent certainement des esprits. Son dernier avatar, dû à Cybèle, fut celui de déesse coiffée du *modius* et assise sur un lion, comme la montre une stèle d'Hr-Meded, comme la décrit Apulée et comme la vit certainement saint Augustin lors des fêtes de sa jeunesse à Carthage[4].

De la jeune « fiancée» de Ba'al à la déesse-mère universelle, parèdre de Saturne, un long chemin a été parcouru, jalonné d'héritages et de singulières mutations. On comprend que les Africains, désemparés, l'aient affublée de noms divers, tels que Ops et Nutrix.

Caelestis-Ops

Plusieurs inscriptions associent en effet à Saturne une divinité qu'ils appellent *Ops*, qualifiée de *Regina* et de *Sancta*[5]. Qui est cette déesse Ops ? Bien que pratiqué en Italie, en Gaule et en Afrique[6], son culte est tout de même peu connu. Les textes nous renseignent mieux. Varron la présente comme une vieille divinité agraire, hypostase de la Terre-Mère[7] ; mais on sait que la philosophie stoïcienne interprétait volontiers les divinités de la religion traditionnelle comme des personnifications des éléments et des forces de la nature. En s'appuyant d'une

1. L'introduction de Caelestis dans le panthéon romain a été généralement attribuée à Septime Sévère, dont l'épouse Julia Domna fut parfois identifiée à Iuno Caelestis (J. Toutain, « J. D. invoquée sous le nom de Dea caelestis », *B.A.C.*, 1943-1945, p. 306-311 et L. Déroche, *M.E.F.R.*, LX, 1948, p. 72-81 avec bibliographie de la question, à propos d'une inscription de Ksar Toual Zammeul). Sans nier l'essor du culte de Caelestis sous Septime Sévère, en Afrique notamment, et ailleurs de la part des Africains (voir en dernier lieu M. Leglay, *C.R.A.I.*, 1956, p. 300 et s.), I. Mundle, « Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Iulia Domna », *Historia*, X, 1961, p. 228-237, a montré avec de bons arguments que le transfert de Caelestis à Rome, son mariage avec El-Gebal et son introduction dans la religion officielle devaient être attribués plutôt à Elagabal, comme l'ont rapporté Dion Cassius, LXXIX, 12 et Hérodien, V, 6, 3-5.
2. Voir Appendice à *Sat. Afr. Mon.* II : Saturne hors d'Afrique.
3. Sur ces différences de relations fondées tantôt sur l'identification absolue, tantôt sur la simple association, voir d'utiles remarques dans G. Picard, *ouv. cit.* Le problème devrait être repris et étudié de près, à partir d'une enquête exhaustive.
4. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 5 et p. 350, n. 3 ; — Apulée, *Metam.*, VI, 4 ; et aussi *C.I.L.*, VII, 759 ; — s. Aug. *Civ. Dei*, II, 4 et 26 ; *C.S.E.L.*, XL, 1, p. 63.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 272 (Hr-Douemis) ; p. 326, n° 6 (Haïdra) ; p. 333-334, n° 6 (Tébessa) ; II, Lambèse 1 ; Tocqueville 1.
6. Ops avait un temple à Rome (A.-M. Colini, *Bull. Mus. Imp. Rom.*, XII, 1941, p. 88-89 ; M. Squarciapino, *Bull. Comun. Roma*, 1942 (1943), p. 83-93) ; à Praeneste (*C.I.L.*, XIV, 30007) ; à *Glanum* (H. Rolland, « Inscr. ant. de Glanum », *Gallia*, II, 1944, n° 23).
7. *De l. l.*, éd. J. Collart, V, 64. Varron emprunte à Ennius. L'explication est reproduite par Macrobe, *Sat.*, I, 10, 19-20, qui évoque les *fructus frugesque* de la terre. Cf. F. Altheim, *Terra Mater*, 1931 et de Franciscis, *Primordia civitatis*, p. 224 et s.

part sur les données précises de Festus[1], qui l'assigne comme épouse à Saturne et la met en relation avec les *opes* de la terre, et d'autre part sur l'examen du calendrier, qui situe les deux fêtes d'Ops à égale distance des deux fêtes de Consus, le protecteur souterrain des moissons *conditae*, à qui elle emprunte son épithète *consiva*, en tenant compte enfin de ses rapports avec Quirinus et les « dieux du groupe de Quirinus », M. Dumézil[2] a récemment montré qu'elle « patronnait principalement l'abondance de la récolte ». L'association de Saturne à Ops est donc normale. Si en outre, avec M. Dumézil, on accepte de considérer Ops comme Vierge, par rapprochement avec la déesse germanique Fulla, elle-même personnification de l'Abondance et Vierge — ce qui expliquerait le rôle des Vestales dans son culte — alors l'identité d'Ops et de Tanit-Caelestis devient à la fois plus absolue et plus probante.

et Nutrix Le problème de Nutrix, à qui Saturne se trouve quelquefois associé, est plus complexe. Très heureusement, M. Renard vient de dresser la liste exhaustive des documents épigraphiques et archéologiques[3] qui la concernent. Ce qui nous dispense de le faire ici. Il suffira de discuter ses conclusions. Celles-ci sont nettes. D'après le type des statues courotrophes et les textes des inscriptions, Nutrix, assimilée à Caelestis, intervient comme déesse nourricière de Saturne, « suite romaine de Tanit » déesse-mère, et héritière plus lointaine de la phénicienne Anat, la Vierge guerrière « protectrice de son père », c'est-à-dire chargée de le rajeunir et de régénérer sa puissance. Sur un point important, elles s'opposent aux conclusions de S. Gsell[4], de von Petrikovits[5], et de G. Picard[6], qui comprennent *Nutrix* comme « nourrice-épouse de Saturne ». Avec raison, à mon avis, car jamais[7] la déesse qui accompagne Saturne n'est appelée son « épouse »; elle est seulement sa parèdre, sa « fiancée », ici sa « nourrice ». Comme Ops, comme Caelestis et comme Tanit elle-même, *Nutrix* apparaît donc à la fois comme Vierge et Mère. Mère, dans le double sens de déesse de la fécondité et de nourricière. Ces conclusions, fondées sur les documents et la stricte exégèse des mots, sont d'ailleurs confirmées par l'histoire générale des religions méditerranéennes, qui dans tous les pays du bassin méditerranéen font connaître des déesses-nourrices, dont les Textes des Pyramides, les Textes de Ras-Shamra et les légendes grecques,

1. Festus, s.v. *Opima spolia* (SATAGNER, p. 328) et 203, 18. Sur Consus, cf. MOMMSEN, *C.I.L* I², p. 326. Sur Ops, cf. ERNOUT, MEILLET, *Dict. étym.*, ³, p. 823. Voir aussi sur la racine « agricole », *op.* G. BONFANTE, « Le latin « langue de paysans » », *R.E.L.*, XXXII, 1954, p. 168 et s.
2. G. DUMÉZIL, « Les cultes de la Regia, les trois fonctions et la triade Jupiter Mars Quirinus », *Latomus*, XIII, 1954, p. 129-139 ; et sur la relation Ops-Fulla, « Quaestiunculae indo-italicae 13. Le sacrarium Opis dans la Regia », *R.E.L.*, XXXIX, 1961, p. 257-261. Sur les Vestales et le culte d'Ops : Varron, *De l. l.*, VI, 21. P. H. STENHOUWER, *Etude sur Ops et Consus*, 1956 a ignoré l'étude fondamentale de G. DUMÉZIL.
3. M. RENARD, « Nutrix Saturni », *Bull. Ant. Fr.*, 1959, p. 27-52. Il n'y a rien à ajouter à cette liste, mais plutôt à retrancher : le n° 12 (statue féminine de Lambèse : pl. I, 1) ne représente pas *Nutrix* mais Sémélé, mère de Bacchus, aisément identifiable par les pampres et grappes de raisin qui couvrent sa chevelure ; le n° 17 (*Mila*) représente Saturne (*Sat. Afr. Mon.*, II, Mila).
4. *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 260, n. 6 : c'est une *retractatio*, car jusque-là il traduisait avec raison *Nutrix Saturni* par « Nourrice de Saturne » (*B.A.C.*, 1896, p. 210, n° 161 ; *M.E.F.R.*, 1898, p. 130 ; suivi par GAUCKLER, *B.A.C.*, 1897, p. 407, n° 137) mais en se fondant à tort sur la statue de Lambèse (*sup ra*, n. 3), qu'il est impossible de ne pas rapporter au culte dionysiaque. On y reviendra dans un travail ultérieur.
5. *R.E.*, XVII, 2, col. 1500, s.v. *Nutrix.*
6. *Rel. Afr. ant.*, p. 66.
7. Sauf par le compilateur Festus, 203, 18 : *Opis dicta est coniunx Saturni*...

comme celle de Pero et Micon, révèlent l'importante fonction de rénovation et de revigoration des dieux par l'allaitement mystique[1].

Il est vrai que les déesses-mères méditerranéennes sont presque toujours les épouses du dieu-père et qu'avec leur dieu-fils elles constituent une triade. Mais c'est précisément l'originalité de la religion punique[2], et de la religion africaine de l'époque romaine, que de ne pas comporter de triade, à la mode orientale, mais simplement une dyade au sommet de son panthéon. Elle doit cette originalité aux natures particulières de Tanit-Caelestis et de Ba'al-Saturne.

Pour la personne de Saturne, jusqu'ici connu comme dieu-père (*pater*, *genitor* et même *senex*) et qui surgit maintenant lui-même comme dieu-jeune ou du moins rajeuni par la vertu du lait divin, pareille conception n'est pas sans conséquences. Elle implique en effet la consubstantialité du fils au père, puisque le fils n'existe que comme renaissance du père : c'est l'image même de la végétation qui renaît, rajeunie, d'une terre vieillie, mais revigorée par la pluie, ce don des dieux qu'obtiennent les sacrifices des hommes. Elle implique aussi naturellement l'éternité fondamentale du dieu qui, grâce à sa parèdre, dispensatrice du lait de vie, retrouve périodiquement sa jeunesse ; et ce renouvellement cyclique n'a pas de fin. Symbole ici encore de la nature, dont la prospérité, à l'instar des dieux, est éternelle grâce à son cycle de renouveaux. De tels parallélismes d'images et des jeux de symboles si bien menés n'ont pu naître que des spéculations subtiles de théologiens, plus ou moins influencés par les explications naturalistes des stoïciens et la doctrine cyclique du néopythagorisme.

Or, si l'on a remarqué[3] que les inscriptions, qui font intervenir Ops, ne sont jamais antérieures à l'époque des Sévères, à laquelle elles appartiennent presque toutes, on n'a pas suffisamment observé la concordance chronologique des inscriptions datées mentionnant Nutrix. Les deux divinités ont dû s'introduire en Afrique à peu près en même temps, en un moment d'intense fermentation religieuse. Il n'y a dès lors vraiment aucune raison d'établir, comme on l'a fait[4], une relation entre leur introduction et l'action des militaires... L'apparition d'Ops et de Nutrix, comme substituts de Caelestis dans le rôle de parèdre de Saturne, correspond bien plutôt d'une part à une tentative de romanisation par un « retour aux sources » romaines du culte, d'autre part à un renouveau

1. Voir J. LECLANT, « Le rôle du lait et de l'allaitement mystique d'après les Textes des Pyramides », *Journ. of Near East Stud.*, X, 1951, p. 123 et s. ; « The Suckling of the Pharaon as part of the Coronation Rites in Ancient Egypt », *Comm. au IXe Congr. Int. Hist. Relig.*, *Tokyo*, 1958 (Je remercie vivement l'auteur, qui m'a amicalement transmis son ms.). Dans les textes de Ras-Shamra (d'après DUSSAUD, *R.H.R.*, 118, 1938, p. 129 et s., 137 et s. ; *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, 1949, p. 305, 372), c'est Anat — qui est vierge d'ailleurs — qui a mission de rajeunir El, de le revigorer par le sang, source de vie. Sur une plaquette d'ivoire trouvée à R.S. et datée de 1400-1350 av. J.-C. une déesse, qui « participe de la nature d'Anat » est figurée allaitant deux adolescents : Cl. F. A. SCHAEFFER, « Les fouilles de R.S.-Ugarit », *Syria*, XXXI, 1954, p. 54 et s. et pl. VIII. Pour les légendes grecques, cf. W. DÉONNA, *Deux études de symbolisme religieux. La légende de Péro et Micon*, coll. Latomus, XVIII, 1955, p. 5 et s. ; et sur le thème de la déesse nourricière : ID., « Fontaines anthropomorphes. La femme aux seins jaillissants et l'enfant « mingens » », *Genava*, n.s., VI, 1958, p. 250 et s., qui insiste sur l'aspect funéraire des déesses de la fécondité. En Afrique la déesse courotrophe est connue : voir références dans M. RENARD, art. cit.
2. Sur cette question, voir *infra*, p. 225.
3. J. TOUTAIN, *Cultes païens*..., I, 2, p. 343.
4. J. TOUTAIN, *ibid.*, suivi par A. PIGANIOL et LAURENT-VIBERT, *M.E.F.R.*, XXXII, 1912, p. 209 et s.

théologique qui se traduit aussi finalement par un « retour aux sources », mais cette fois phéniciennes[1]. Romanisation et sémitisation de l'Afrique sévérienne marchent décidément de pair. L'historique du culte de Saturne nous avait déjà amenés à cette conclusion, confirmée ici pour celui de Caelestis.

Pour la parèdre du dieu, en tout cas, l'addition tardive de ces nouveaux noms n'a entraîné cette fois aucune mutation. Elle n'a eu pour effet que d'enrichir sa nature et de resserrer encore ses liens avec Saturne. Il n'est donc pas étonnant que, traitées sur un pied d'égalité, partageant la même suprématie et détenant au fond les mêmes « puissances », même si les formes sont parfois un peu différentes, les deux parties du couple divin aient tout en commun : leurs titres et leurs attributs, curieusement interchangeables, leurs symboles aussi, depuis le croissant et le disque jusqu'au fameux signe, dit de Tanit, et qui en réalité appartenait aussi bien à Ba'al et à Saturne qu'à leur parèdre féminine.

Symbolique commune :

Le « signe de Tanit ».

Il serait hors de propos d'évoquer ici le sens, ou peut-être déjà les divers sens donnés à ce mystérieux emblème à l'époque punique[2]. Pour l'époque postérieure à la chute de Carthage, en tout cas, il ne paraît pas douteux que ses usages se soient multipliés, en même temps que sa signification évoluait. Sur les stèles dites néopuniques et jusqu'à la fin du Ier siècle ap. J.-C. il occupe presque toujours la place du dédicant et, dans cette position, on le voit s'anthropomorphiser progressivement : l'exemple des stèles de Khamissa, qui permet de suivre sa métamorphose[3], est à cet égard très probant. A la fin du Ier siècle et dans le courant du IIe, il sert à la fois d'autel, sur les ex-voto d'Aïn-Tounga notamment, et de symbole divin. A la Ghorfa, les grappes de raisin et les grenades, qui l'accompagnent et qui semblent sortir de lui, le désignent comme un génie de la fécondité, apportée par Caelestis. A Tiddis, où il occupe la place de Saturne dans le registre supérieur de plusieurs stèles[4], c'est bien le dieu qu'il représente. On avait peut-être un peu perdu à cette date le souvenir de sa signification originelle. Du moins n'avait-on pas oublié son appartenance aux divinités suprêmes.

1. Sur Anat revigorant El, voir références *infra*, n. 5, p. 304. Sur l'histoire du thème iconographique de la déesse assise, allaitant, thème issu du Proche-Orient au IVe-IIIe millénaire av. J.-C., c'est-à-dire au début des civilisations agricoles, cf. G. A. S. SNIJDER, *De forma matris cum infante sedentis*, Vindobona, 1920, ouvrage déjà ancien et dépassé, dont les vues sont très incomplètes au point de vue historico-religieux. Mêmes tentatives, vers la même époque sévérienne, mais dans le domaine liturgique : *infra*, p. 335 et s.

2. Voir un état de la question dans S. GSELL, *ouv. cit.*, IV, p. 377-390 qui, avec raison, l'attribue à Ba'al autant qu'à Tanit (*contra* : G. PICARD, *Karthago*, VIII, p. 47, n. 170 ; mais sans raisons valables : le « signe » se trouvant aussi bien sur des stèles à Ba'al que sur les stèles dédiées à Tanit, je ne vois pas pourquoi il désignerait Tanit sur les ex-voto de Ba'al, sans que la réciproque soit valable). Depuis GSELL (1929), le problème a été souvent étudié, sans recevoir de solution vraiment satisfaisante, applicable à tous les cas. Voir un nouvel état de la question dans C. PICARD, *Cat. Mus. Al.*, n.s. coll. pun., p. 22 et s. Depuis lors, A. PIGANIOL a suggéré d'y voir l'image de l'âme : « Sur la source du Songe de Scipion », *C.R.A.I.*, 1957, p. 90-91. Avec Mme C.-G. PICARD (p. 23), je crois que l'usage et la signification du « signe de Tanit » ont beaucoup évolué depuis l'idole égéenne jusqu'au génie de la fécondité des stèles de La Ghorfa, mais en conservant toujours un lien avec l'idée de fécondité agraire.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 372-373, pl. A et B.

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXI, fig. 2-5.

B. — *Saturne et ses acolytes.*

Beaucoup d'ex-voto comportent, à côté de l'image du dieu — quelquefois du couple divin — celle de deux personnages, analogues et symétriques, mais toujours en position d'infériorité. Leurs dimensions, leur place, leur attitude permettent d'interpréter comme des acolytes ces personnages, qui sont de trois sortes :

— Sol et Luna,
— les Dioscures,
— des génies.

Sol et Luna

acolytes de Saturne

Le Soleil et la Lune sont ceux qui incontestablement figurent le plus souvent. Bien que leur type iconographique ne soit pas fixe, l'identification ne pose jamais de problème. En général ils sont en buste, l'un nimbé et radié, ou seulement radié, accompagné ou non du fouet d'Hélios-Sol[1], l'autre paré du croissant et, rarement, muni d'une torche[2]. Mais on les trouve aussi en pied, et parfois au contraire réduits à de simples visages[3]. Quand ils sont figurés en buste, ils sont presque toujours vêtus ; il arrive cependant que *Sol* ait l'épaule découverte, laissant la poitrine demi-nue[4]. Au contraire, quand ils sont figurés en pied, *Luna* est toujours revêtue d'une longue robe, tandis que *Sol* est nu, du moins quand il accompagne les divinités de la semaine[5]. Dans deux cas, il est vêtu lui aussi, une fois au *Vicus Maracitanus*[6], d'un ample manteau ; une autre fois, à Timgad[7], d'une manière très curieuse et intéressante. Il porte en effet, *à la mode orientale*, de larges pantalons serrés aux chevilles et une tunique courte retenue par une ceinture. Ajoutons que *Luna* — qui lui fait pendant — porte de la main droite une torche renversée, ce qui autorise à restituer dans la main de *Sol* une torche dressée, qu'un accident de la pierre a fait disparaître presque

1. Symbole du char qu'il est censé conduire. Le fouet est parfois représenté seul, pour évoquer le Soleil (à Lambèse : *Sat. Afr. Mon.*, II, n° 32). Le quadrige du Soleil figure lui-même sur des stèles de la région de Tébessa (*ibid.*, I, p. 355 et s., nos 49, 52-53). Sur la valeur du fouet, attribut de Sol, cf. F. CUMONT, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 123 ; le type iconographique est décrit par H. P. L'ORANGE, « Sol Invictus Imperator », *Symbolae Osloenses*, XIV, 1935, p. 84-114. Le Soleil est parfois représenté surgissant de l'Océan, symbolisé par quelques traits ondés.

2. Symbole de la lumière répandue sur le monde. Sur la valeur symbolique de la torche, cf. A. DELATTE, *B.C.H.*, 1913, p. 255.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Index, s.v. *Sol* et *Luna*. On remarquera que leur disposition est presque constante : *Sol* à la droite de Saturne, *Luna* à sa gauche. C'est celle qu'on trouve sur les monuments des cultes orientaux. Sur la valeur de la droite, place d'honneur en Orient, cf. W. DEONNA, *R.A.*, 1921, II, p. 23 et *R.E.A.*, 42, 1940 (*Mél. Radet*), p. 119 et s. Il y a pourtant des exceptions, notamment à Tiddis, où le Soleil est presque toujours à gauche, et où lui seul est en buste, Luna étant représentée par un simple croissant. Faut-il y voir d'une part une occidentalisation du type iconographique, et d'autre part une résistance du milieu et des tendances berbères attachées à leurs symboles ancestraux ? Ce serait assez conforme à ce qu'on sait du cas particulier de cette région sittienne (cf. *supra*, p. 77). A Rome, en effet, la place d'honneur était, semble-t-il, à gauche puisque dans les représentations de la triade capitoline, Junon est toujours à gauche de Jupiter et Minerve à sa droite, alors que les textes la citent toujours en seconde place, avant Minerve (voir FROTHINGHAM, *A.J.A.*, 21, 1917, p. 313 et s. et *R.A.*, 1929, p. 90). A Timgad (n° 7 ; pl. XXVII, fig. 4, *Sol* est au centre, flanqué de Saturne à sa droite et de *Luna* à sa gauche : cette disposition est exceptionnelle, due sans doute à une inadvertance du sculpteur.

4. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 2 (Lambèse) ; XXV, fig. 7 (Lambafundi) ; XXVIII, fig. 2, 3 (Timgad).

5. Sur une stèle de la région de Béja-Le Kef : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 292, n° 7 et pl. VII, fig. 5.

6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 237, n° 8.

7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 47 et pl. XXVIII, fig. 7.

complètement. Bien que le groupe *Sol-Luna* soit loin d'être inconnu en Grèce, où il remonte à une tradition plastique instaurée par Phidias et appréciée des céramistes attiques [1], et que d'autre part l'Egypte l'utilise aussi depuis longtemps [2], c'est plutôt, semble-t-il, la conception orientale des deux grands luminaires du monde qui s'impose ici en Afrique sur les stèles à Saturne. Conception selon laquelle le Soleil et la Lune, encadrant une divinité, évoquent par leur seule présence l'idée de l'ordre immuable établi par la divinité centrale et impliquent pour celle-ci la « puissance » d'éternité. Les bustes de *Sol* et *Luna* flanquent Saturne — comme en Orient tous les grands dieux cosmiques — pour attester que, s'ils ne jouent dans cette position secondaire que le rôle d'acolytes, c'est bien que la divinité centrale est une divinité suprême. Comme l'a justement observé M. H. Seyrig [3], il faut donc les considérer comme le « commentaire théologique de l'image qu'ils accompagnent et non (comme) objets de culte propres ».

ne forment pas avec lui une triade,

Pourtant quelques documents qui semblent mettre sur le même rang Saturne et ses deux voisins pourraient aller à l'encontre de cette conception et suggérer l'idée d'une triade. C'est le cas notamment d'un ex-voto de Sétif, de style très orientalisant, où les trois bustes, de même dimension, pareillement vêtus [4], semblent effectivement placés sur un pied d'égalité : Saturne se contente d'assurer la présidence du groupe, où *Sol*, par sa place à droite du président, détient la préséance sur *Luna*, installée à gauche. Rapprochant cet ex-voto sitifien d'une tessère de Palmyre qui rassemble autour de Bêl, à sa droite le dieu solaire Iarhibôl et à sa gauche le dieu lunaire Aglibol, M. du Mesnil du Buisson [5] a émis récemment l'hypothèse d'une triade africaine Saturne-Sol-Luna, parallèle à

1. Sur *Sol* et *Luna* dans l'œuvre de Phidias, cf. E. Will, *Le relief cultuel...*, p. 280 et s., qui a souligné avec bonheur la relation avec les théories philosophiques d'Anaxagore et de Platon. F. Vian, *La guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, 1952, a pour sa part, souligné le caractère cosmique de la scène représentée à l'intérieur du bouclier de l'Athena Parthenos de Phidias : bataille cosmique de Géants, divisée en deux par la voûte céleste et encadrée par la Lune et le Soleil. Un parallèle entre les figurations parthénoniennes d'Hélios et de Séléné et celles des vases attiques a été tenté par J. Marcadé, *Mon. Piot*, L, 1958, p. 11 et s. ; il a été précisé par H. Metzger, « Bull. Arch. Céram. », *R.E.G.*, LXXIII, 1960, p. 127-128. Sur Hélios, voir K. Schauenburg, *Helios, Archäologisch-mythologische Studien über den antiken Sonnengott*, Berlin, 1955, qui étudie la figure isolée d'Hélios et considère sa présence sur les stèles ibériques et puniques comme d'origine grecque ; ce qui paraît tout à fait excessif, le culte solaire étant pratiqué depuis très longtemps en Espagne et en Afrique, où par ailleurs les influences orientales ont précédé celle de la Grèce.

2. Le groupe hiéroglyphique Soleil-Lune servant à transcrire la notion d'éternité, appliquée au Nil « père immortel des dieux » : W. Deonna, *R.H.R.*, 1947, p. 37 ; « Eternité », *Hommages F. Cumont*, coll. Latomus, II, 1949, p. 71. On notera que, lorsqu'en 76 ap. J.-C., l'*Aeternitas* apparaît pour la première fois en numismatique (sur la notion d'Eternité sous les Flaviens, voir J. Beaujeu, *Rel. rom. à l'apogée de l'Empire*, I, 1955, p. 146 et s.), elle est figurée par une femme drapée tenant de la main droite la tête radiée du Soleil et de la main gauche la tête de la Lune parée du croissant ; ces attributs durent être empruntés à la symbolique égyptienne.

3. H. Seyrig, « Hiérarchie des divinités de Palmyre », *Antiquités syriennes*, 1re série, 6, p. 27-32 et *Syria*, 1932, p. 190-195 ; id., « Le culte de Bêl et de Baalshamîn à Palmyre », *Ant. syr.*, 1re sér., 13, p. 87-102 et *Syria*, 1933, p. 138-253, en particulier, p. 239. Sur la véritable nature de Bêl, divinité poliade de Palmyre, qui n'est pas un dieu solaire, comme le veulent J.-G. Février, *La Religion des Palmyréniens*, p. 55 et M. Rostovtzeff, *J.R.S.*, XXII, 1932, p. 111, mais le dieu suprême, cf. H. Seyrig, art. cit. et « La religion palmyrénienne d'après un livre récent », *Syria*, 1935, p. 393-402. Il existait à Palmyre une autre triade du même type, mais d'origine différente, constituée par Baʿalshamîn, maître des cieux et du monde, Aglibol et Malakbêl, « les deux frères saints » : cf. H. Seyrig, art. cit., en particulier, p. 100 et 130.

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 32 et pl. XXXVIII, fig. 3. Il est possible qu'une influence syrienne se soit exercée directement sur ce monument dans une ville qui comptait des éléments syriens.

5. *Cat. tessères et monnaies de Palmyre de la Bibl. Nat.*, 1962, tessère n° 7 = Ingholt, Seyrig, Starcky, *Rec. tess. Palm.*, n° 118.

la célèbre triade palmyrénienne. Elle ne peut être retenue. Une telle présentation est exceptionnelle ; en général Saturne domine l'ensemble de toute sa majesté, entouré de deux petits bustes du Soleil et de la Lune, qui souvent même n'occupent que les écoinçons, à tout le moins une position secondaire. D'autre part on ne voit pas pourquoi une triade africaine serait calquée sur une triade palmyrénienne, alors que Saturne, héritier de Baʿal-Ḥammon punique, aurait dû s'inspirer plutôt d'un modèle phénicien. Or, très différentes de la triade palmyrénienne, les triades phéniciennes, toutes de type familial, se composent invariablement d'un dieu de l'orage, d'une déesse des eaux et d'un dieu-fils qui semble bien être un esprit de la végétation. Enfin, aucun texte, épigraphique ou autre, ne mentionne une telle triade [1]. Malgré certaines apparences, le rapprochement tenté est donc fallacieux. Il n'existe pas plus de triade africaine à l'époque romaine, que n'en connut l'Afrique carthaginoise. *Sol* et *Luna* ne sont que les acolytes de Saturne, traité comme le sont Jupiter Dolichénien, Jupiter Héliopolitain, Sérapis et tous les grands dieux cosmiques orientaux. Ils proclament surtout son éternité.

mais proclament son éternité à la mode et sous une forme orientale.

Ni palmyrénienne, ni phénicienne, l'origine orientale, et probablement syrienne, du motif n'en est pas moins certaine. Comme l'a remarqué M. E. Will [2], les bustes de *Sol* et de *Luna* ont tout bonnement pris « la place des antiques symboles de l'étoile et du croissant », qui — nous l'avons vu — ont bien valeur solaire et lunaire quand ils sont couplés, et qui déjà sur les stèles des Ier-IIe siècles de la région de Mactar-Medeina-La Ghorfa, sont développés respectivement en disque étoilé à tête humaine et en tête féminine surmontée du croissant lunaire [3]. M. Will a donc raison de penser que le motif a été puisé dans l'arsenal de l'iconographie hellénistique. Mais pour l'Afrique du moins, il est moins sûr que l'on ait « cherché un vêtement grec pour une idée orientale ». Les stèles de Sétif et de Timgad semblent indiquer que le vêtement, comme le concept, sont ici tous deux orientaux.

1. A la différence de la triade palmyrénienne, honorée dans les textes épigraphiques selon un ordre hiérarchique immuable, qui correspond à celui qu'évoquent les représentations figurées : références dans H. Seyrig, art. cit. On a observé cependant que les divinités énumérées dans le fameux Serment d'Hannibal étaient groupées par trois et pensé que Zeus-Héra-Apollon pouvaient correspondre à une triade Baʿal-Ḥammon-Tanit (= la Lune)-Reshef (= le Soleil) ; P. Cintas, *R. Afr.*, art. cit., p. 63, y voit justement une contamination hellénistique.

2. *Le relief cultuel gréco-romain*, p. 296 et s. qui, pour la signification symbolique du couple Sol-Luna, acolytes de Saturne comme des dieux cosmiques orientaux, suit l'interprétation de F. Cumont, *Rech. symbol. fun.*, p. 79, H. Seyrig, art. cit. Une liste des monuments orientaux qui les mettent en cause a été dressée par W. Deonna, *R.H.R.*, 132, 1947, p. 5 et s., complétée par E. Will, *ouv. cit.*, p. 276-277 et notes.

3. C. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, Cb. 1011 et s. (Mactar), 1067 (Medeina), 966-968, 972, 974 (La Ghorfa). Le symbolisme de *Sol* et de *Luna* était encore couramment admis à l'époque de saint Augustin qui note dans ses *Conf.* 23 : « J'ai entendu dire à un savant que le Temps n'est rien d'autre que le mouvement du Soleil, de la Lune et des astres... ». D'ailleurs, le motif iconographique de *Sol-Luna* s'est perpétué sur les monuments chrétiens avec sa signification initiale ; comme symboles d'éternité, ils y encadrent le Christ : ample bibliographie du sujet dans W. Deonna, « Les crucifix de la vallée de Saas (Valais). *Sol* et *Luna*, histoire d'un thème iconographique », *R.H.R.*, 132, 1946, p. 5-47 ; R. du Mesnil du Buisson, *Bull. Ant. Fr.*, 1945-1947, p. 250-251 ; F. Benoit, *Sarcoph. paléochr. d'Arles et de Marseille*, suppl. à *Gallia*, V, 1954, p. 37, n° 10 ; A. Grabar, *Les ampoules de Terre Sainte*, p. 24 et s. (ampoules de Monza et de Bobbio du vie s.) ; J. Villette, *La résurrection du Christ dans l'art chrétien du IIe au VIIe siècle*, 1957, p. 34. D'autre part, L.-H. Grondijs, « Analyse du manichéisme numidien au ive siècle », *Augustinus Magister*, III, 1955, p. 391 et s., en particulier p. 402 et s., a signalé que les deux grands luminaires, considérés comme dominateurs des deux mondes, avaient été introduits dans le manichéisme, mais

L'idée d'éternité, qu'exprime la présence de *Sol* et de *Luna* autour de Saturne, se trouve en quelque sorte confirmée et précisée par les reliefs de quelques ex-voto qui, à la mode occidentale cette fois, démontrent la maîtrise du dieu sur le Temps. Celui-ci étant personnifié par les Saisons et par les Jours.

Les Saisons

Il s'agit d'abord de deux stèles, jusqu'ici inédites, du Musée royal des Antiquités de Leyde, qui proviennent de la région de Béja-Le Kef [1]. Au-dessus d'un Saturne trônant entre deux acolytes munis, l'un d'un panier, l'autre d'un épi, sont alignées les Saisons, pourvues de leurs attributs caractéristiques. Sur l'une ce sont des personnages féminins, vêtus de tuniques talaires qui les représentent ; sur l'autre ce sont quatre jeunes hommes nus. C'est-à-dire les deux formes iconographiques des Saisons qui se sont répandues concurremment dans le monde romain impérial, après une première vogue à l'époque hellénistique, mais dont les origines premières remontent pour toutes deux à l'époque grecque classique [2].

Personnifiées sur cette base dimorphique selon une convention séculaire, unanimement respectée dans l'art antique, les Saisons furent très rarement honorées comme divinités [3]. Mais elles n'en sont pas moins depuis le début liées à une spéculation philosophique qui, fondée sur une observation astronomique (ou astrologique), s'est trouvée très vite chargée d'une valeur à la fois pratique et mystique, qui a assuré la fortune du thème. Expressions des phases périodiques du Temps dans son déroulement infini, elles sont en effet pour les hommes inséparables des manifestations de la vie animale et végétale, attachées à leur renouvellement : de là les fruits de la terre qui leur servent d'attributs. Du fait de ce renouvellement, les philosophes, et les stoïciens les premiers, toujours attentifs à l'observation de la nature, devaient tirer le symbole de la palingénésie, de la renaissance éternelle des êtres [4]. Si bien qu'avec les fruits de la terre, on considère qu'elles portent en même temps les promesses de la résurrection et de l'immortalité. Si l'on ajoute que dès l'époque hellénistique le dionysiasme, parce qu'il les trouvait spécialement adaptées à sa double fin, s'en empara pour servir la cause de son dieu, garant de la fécondité ici-bas, de la résurrection et du bonheur éternel dans l'au-delà, on comprend l'extraordinaire succès du motif, diffusé à partir du Iᵉʳ siècle et jusqu'en pleine époque chrétienne, sur les mosaïques et les sarcophages du monde romain, et, semble-t-il, avec une particulière dilection en Afrique [1].

seulement dans le manichéisme africain. L.-H. Grondijs n'a pas envisagé l'hypothèse d'une influence du culte de Saturne. Le très grand nombre d'ex-voto montrant Saturne flanqué de *Sol* et de *Luna*, rares sur les monuments des autres cultes, permet de l'envisager, me semble-t-il.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 292, nᵒˢ 5 et 6 ; pl. VII, fig. 4.

2. Comme l'a récemment prouvé Fr. Matz, *Ein römisches Meisterwerk. Der Jahreszeitensarkophag Badmington-New-York*, Berlin, 1958 (*Jahrb. d. deutsch. arch. Inst.*, XIX), qui complète, en les contredisant parfois, les recherches et les conclusions de G. M. A. Hanfmann, *The Season sarcophagus in Dumbarton Oaks*, Harv. Univ. Press, 1951, notamment sur la question de l'évolution du motif. Selon Hanfmann, les Saisons auraient été représentées d'abord par des femmes, et plus tard seulement, à Rome, par des adolescents, transformation due à l'influence de la religion dionysiaque à l'époque hellénistique. Ch. Picard a aussi insisté dans son compte rendu de la *R.A.*, XLV, 1955, p. 244-248 sur les antécédents hellénistiques de la faveur du thème à Rome, liant la question à celle de l'adoption du type masculin des Saisons. Contre Hanfmann, Fr. Matz a prouvé que les figures masculines des Saisons trouvaient aussi leur origine dans le répertoire classique de la Grèce, qui connaît les *putti*, porteurs de guirlandes ou d'attributs divins au moins depuis le IIIᵉ siècle av. J.-C.

3. Une seule dédicace est jusqu'ici connue ; elle provient de Byzance (IIᵉ-IIIᵉ s.) et est consacrée à Agathos Daimon et Agathè Tychè, à Kalos Kairos, aux Pluies et aux Vents, au Printemps, à l'Eté, à l'Automne et à l'Hiver (accompagnés d'un phallus) : cf. L. Robert, *Hellenica*, IX, p. 55-66. Il s'agit d'un culte individuel, non officiel. Les Saisons, si peu honorées comme divinités, se rattachent pourtant aux Horai, antiques divinités de la fertilité et des saisons, qui favorisaient la végétation.

4. Sénèque, *Epist.*, 36, 10. Cf. F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 489 et s. Le rapport entre les Saisons et le culte funéraire est clairement établi par une inscription d'Hermoupolis, étudiée par P. Graindor, *Bull. Inst. Fr. Arch. Or.*, XXXII, 1932, p. 97-119.

La faveur du thème des Saisons, autant que leur puissance symbolique ne pouvaient dès lors échapper aux imagiers des stèles, qui les ont associées à Saturne pour proclamer sa maîtrise sur le rythme périodique de la nature, condition du renouveau végétal et animal et donc du maintien indéfini de l'abondance et de la vie, mais surtout, me semble-t-il, pour proclamer sa maîtrise sur le Temps.

et les Jours.

C'est du moins ce qu'à mes yeux confirme, sur une stèle, issue sans aucun doute du même atelier [2], la présence des divinités qui président aux jours de la semaine. Dans un décor identique, et à la même place que les Saisons, on peut voir en effet, alignés de gauche à droite et figurés en pied, les déesses et les dieux qui répondent aux planètes, dont la succession depuis Saturne jusqu'à Vénus commande la semaine de sept jours. Ce relief de Tunisie n'est d'ailleurs pas isolé. Jusqu'ici mal interprétées, une stèle de *Cuicul* en Numidie et une autre de *Rapidum* en Maurétanie [3], qui juxtaposent sous le patronage du dieu africain sept petits bustes divins, tirent d'un rapprochement avec l'ex-voto tunisien leur véritable signification. La dispersion des documents prouvant d'ailleurs que, dans l'Afrique des IIᵉ-IIIᵉ siècles, l'accord était unanime sur la valeur des images et la conception de leur rapports.

De fait l'iconographie des planètes y est dans l'ensemble conforme à celle qu'une longue série d'objets a vulgarisée dans l'Occident romain depuis les peintures pompéiennes du Iᵉʳ siècle jusqu'au Calendrier de 354 et au delà [4] ; à quelques variantes près, dues surtout à la rusticité du travail. Or partout la série des divinités planétaires commence par Saturne, suivant l'habitude romaine, opposée à la conception orientale qui mettait en avant *Sol* et *Luna* [5]. Si bien que, tout en sachant que la semaine planétaire, toujours restée étrangère à l'esprit grec, fut importée à Rome sans doute à partir d'un grand centre de civilisation, tel

1. Sur les Saisons associées aux mystères dionysiaques, cf. G. A. Hanfmann, *ouv. cit.* ; A. Bruhl, *Liber Pater*, p. 321 : avec exemples de sarcophages représentant Dionysos entouré des Saisons. Cette association, partout attestée dans le monde romain, paraît avoir rencontré une faveur particulière en Afrique : L. Foucher, *Découv. archéol. à Thysdrus en* 1961, *Notes et Doc.*, V, 1963, p. 32, n. 86, remarque qu'à Thysdrus une dizaine de mosaïques au moins sont illustrées par ce motif. Voir en outre R. Etienne, *M.E.F.R.*, LXIII, 1951, p. 93-118. Sarcophages récemment signalés : G.-Ch. Picard, *F.A.*, IV, 1951, nᵒ 3438 (Carthage) ; 3441 (Bordj el-Hatab). Les Saisons ornent encore des monuments chrétiens : F. Cumont, *ouv. cit.* ; bustes des Saisons sur des chapiteaux chrétiens d'Afrique : au Musée Alaoui (*Cat. Mus. Suppl.*, p. 37, B, nᵒ 69), à Tipasa (J. Carcopino, *R. Afr.*, 1914, p. 7).

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 292, nᵒ 7 ; pl. VII, fig. 5. Toutes les têtes sont brisées. Il semble qu'elles aient subi un martelage systématique : cf. *infra*, p. 489.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 7, pl. XXXIII, fig. 2 et Masqueray 1. L'interprétation suggérée dans *Libyca*, I, 1953, p. 39-40 et dans les *Actes du 79ᵉ Congr. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, p. 85 et s., fondée sur un rapprochement avec les *dii Mauri*, doit être révisée : voir *Sat. Afr. Mon.*

4. Toute la documentation est rassemblée par H. Stern, *Le Calendrier de* 354, p. 169 et s. On y peut ajouter : un vase de Cologne étudié par F. Fremersdorf, *Kölner Jahrb.*, 4, 1959, p. 42-44 et un curieux objet céramique de Eschenz en Suisse : H. Urner-Astholz, « Der Wochensteckkalender von Eschenz-Tasgetium und die Verehrung der Wochengötter », *Jahrb. d. Schw. Gesellsch. f. Urgeschichte*, Bd. 48, 1960-1961, p. 43-49. Sur la semaine planétaire de sept jours commençant par le *dies Saturni*, voir aussi les remarques de A. Degrassi, « Un nuovo frammento di Calendario romano », *Atti del IIIᵒ Congr. Intern. di epigr. gr. e lat.*, Rome, 1959, p. 103 et s.

5. Voir H. Stern, *ouv. cit.* et H. Urner-Astholz, art. cit.

qu'Alexandrie[1], on peut à tous égards la considérer, ici dans l'Afrique impériale, comme un apport direct de Rome.

Par sa contribution, la métropole a enrichi l'iconographie des stèles africaines de deux motifs nouveaux. Elle a permis aux imagiers locaux de préciser une conception de Saturne, déjà entrevue grâce à des titres et à des symboles d'origine ou de caractère surtout orientaux. Présidant à la succession des Saisons et des Jours, Saturne s'affirme désormais comme le maître de leur renouvellement, c'est-à-dire le Maître du Temps.

C'est une notion complémentaire de celle-ci qu'exprime un autre groupe d'acolytes : les Dioscures.

Les Dioscures

Presque aussi nombreux que les ex-voto dédiés à Saturne accosté de *Sol* et de *Luna*, sont ceux où le dieu est encadré par les Dioscures, mais rarement par les deux groupes à la fois[2]. Le plus souvent accompagnés de leurs chevaux, qu'ils conduisent par la bride, ils sont figurés en Tyndarides, complètement nus, ou un simple pan de manteau jeté sur l'épaule, tenant d'une main leur lance, de l'autre leur monture, et formant un groupe antithétique. C'est là le type le plus courant[3], qui connaît pourtant quelques variantes[4] ; il arrive même qu'ils soient représentés en cavaliers, lancés au galop volant, et sur une stèle de Sbeitla évoqués seulement par leurs chevaux.

acolytes du dieu, dont ils proclament le caractère cosmique.

Quoiqu'il en soit, le caractère hellénique du motif, son origine orientale et la signification symbolique du groupe ont été si parfaitement établis par les études de F. Chapouthier, de F. Cumont et de M. E. Will[5], qu'il est inutile d'y revenir. Grâce à elles, tout le monde admet que les Dioscures « au service » d'un dieu, comme d'une déesse, personnifient les deux hémisphères célestes, et dès lors

1. H. Stern, *ouv. cit.*, p. 175 ne se prononce pas, il pense à « quelque grand centre de civilisation gréco-romaine ». Il semble que le rôle déterminant de l'Egypte auquel fait allusion Hérodote, II, 82, la définition d'un ordre planétaire dit « égyptien » (cf. Cicéron, *De mundo*, 392 a 23 ; *De nat. deor.* II, 20, 52-53 ; Macrobe, *In somm. Scip.*, I, 19, 2), l'influence de l'Egypte sur l'élaboration du Calendrier julien permettent de penser surtout à Alexandrie.

2. Voir cependant à Ksar-Toual-Zammeul : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 237, n° 8.

3. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Index, s.v. Dioscures. Sur ce type des Tyndarides, F. Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, p. 106-114.

4. Les principales consistent à représenter le groupe des Dioscures et de leurs montures de face, à vêtir les Dioscures d'une tunique courte ou même d'une robe (voir *infra*, p. 229), voire d'un uniforme militaire sur la stèle Boglio. Voir les pl. de *Sat. Afr. Mon.*, I et II. Pour les Dioscures-cavaliers, cf. *ibid.*, I, p. 351, n° 46 ; pl. XIII, fig. 5. Pour les Dioscures remplacés par leurs montures : p. 322, n° 2 ; pl. XI, fig. 5 ; A. Furtwaengler, s.v. *Dioskuren* dans *Lexikon* de Roscher, 1172 et dans *R.E.*, V, cols. 1091, 1107, 1111, a insisté sur le caractère essentiellement équestre des Dioscures, sinon à l'époque archaïque, du moins plus tard, et l'époque hellénistique a largement diffusé l'imagerie de leurs montures sacrées autant que la leur propre (E. Will, *ouv. cit.*, p. 115 et s.) ; R. Schilling, *Hommages Dumézil*, coll. Latomus, XLV, 1960, p. 177-192, a d'ailleurs récemment rappelé le rôle de protecteur de la cavalerie de Castor dans la Rome royale du VIe siècle. A Djémila (II, pl. XXXIV, fig. 6) ils portent le pilos encadrant tantôt une tête de lion, tantôt un omphalos sur lequel leurs montures posent le pied. Sur une stèle de Tunisie centrale (I, pl. VIII, fig. 2) elles posent un pied sur le trône de Saturne. Sur ce type, cf. F. Chapouthier, *ouv. cit.*, p. 29, n° 7 ; 54 et s., n° 37 et 38, etc. Ce geste significatif de l'animal posant ses pattes ou une de ses pattes antérieures sur un autel ou un tertre est à rapprocher de celui des lionnes de la Porte de Mycènes, des bouquetins de la Potnia Therôn sur une montagne (pyxis de Ras-Shamra), des chevaux du Héros cavalier sur les stèles balkaniques.

5. F. Chapouthier, *ouv. cit.* ; F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 70-73 ; E. Will, *ouv. cit.*, p. 113 et s. ; id., « Les castores dolichéniens », *M.U.S.J.*, XXVII, 1947-48, p. 23-36 ; voir aussi P. Merlat, « Jupiter Dolichenus, Serapis et Isis », *R.A.*, XXVII, 1947, p. 10-31 ; « Observations sur les Castores dolicheniens, *Syria*, XXVIII, 1951, p. 229-249 ; et « Orient, Grèce, Rome. Un exemple de syncrétisme ? Les « Castores »dolichéniens», *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Coll. de Strasbourg, 1958, p. 77-94-

confèrent à Saturne, en le servant comme acolytes, le caractère cosmique des dieux suprêmes. Ils le consacrent *cosmocratôr*.

Il suffira donc ici d'essayer de préciser deux points : leurs rapports avec Sol et Luna d'une part, l'origine du motif sur les ex-voto africains d'autre part.

Leurs rapports avec Sol et Luna.

Leurs rapports avec le Soleil et la Lune sont en Afrique si étroits que, non contents de voisiner parfois avec les deux grands luminaires célestes, ils en viennent à se confondre avec eux. Ce que révèle une très importante stèle de Timgad[1], d'autant plus importante que la rare qualité de son style ne permet pas de mettre en doute les intentions du sculpteur ou de son client. Saturne trônant en majesté y est entouré des Dioscures qui retiennent au mors leurs chevaux piaffant. Mais au lieu de leur donner l'aspect habituel des célèbres jumeaux, à la droite du dieu on a figuré un jeune homme presque nu, la tête surmontée d'une couronne radiée ; à sa gauche une jeune femme, vêtue d'une longue robe, la tête encadrée dans un croissant lunaire. Leur attitude et celle de leur monture désignent donc les Dioscures ; tandis que leur personne et leurs attributs transforment ceux-ci en *Sol* et *Luna* cavaliers. M. Ch. Saumagne a examiné récemment[2] le problème que pose cette étonnante synthèse des deux motifs iconographiques les plus répandus dans le voisinage de Saturne. Il a expliqué cette synthèse — réalisée, note-t-il, justement, « avec un incontestable bonheur » — par la double « contamination », religieuse et artistique, d'une conception indigène et d'une conception gréco-latine. Un bas-relief d'inspiration berbère, trouvé aux environs de Béja en Tunisie[3], aligne en effet une série de sept divinités dont les extrémités sont occupées par deux dieux-cavaliers ; l'un, Macurtam, qui élève une lanterne (?) serait le dieu-Soleil, l'autre appelé Iunam (déformation de Lunam) étant le « cavalier de la nuit ». Pour exprimer leur dieu-Soleil et leur dieu-Lune, les berbères auraient donc recouru au couple des Dioscures, familier à tout le bassin méditerranéen. Après quoi, ayant remarqué qu'une sorte de convention artistique associait régulièrement à Saturne trônant les Jumeaux cavaliers et à Saturne traité en buste des « équivalents » *Sol* et *Luna*, traités eux aussi en buste, M. Saumagne a supposé que la conception africaine s'était exprimée d'abord à la manière gréco-latine classique, avant d'être contaminée par la conception plus orthodoxe et traditionnelle d'un « dieu-Soleil » et d'une « déesse-Lune ».

Hypothèses ingénieuses et séduisantes, mais qui impliquent une double démarche intellectuelle, dont la transition échappe à la démonstration et dont au surplus la nécessité ne m'apparaît pas ! En fait les deux monuments correspondent à deux situations différentes : l'une à Béjà plus proche de la conception indigène, populaire, et probablement influencée par les effigies monétaires, sur lesquelles on reviendra un peu plus loin ; l'autre à Timgad plus directement soumise à l'influence gréco-latine. Et le second monument peut fort bien s'expliquer

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 46 et pl. XXVIII, fig. 6.

2. *Bull. Ant. Fr.*, 1948-1949, p. 215-220.

3. A. Merlin, « Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie », *C.R.A.I.*, 1947, p. 355-371. Voir en outre G. Camps, « L'inscription de Béja et le problème des Dii Mauri », *R. Afr.*, XCVIII, 1954, p. 233-260, qui y reconnaît les célèbres « dieux maures » ; et J.-G. Février, *B.A.C.*, 1946-1949, p. 649 et s., qui reconnaît parmi eux au moins deux noms d'origine libyque et deux d'origine punique. A. Merlin avait déjà rapproché les dieux cavaliers Macurtam et Iunam des Dioscures.

sans recourir au premier. D'autant mieux que cette « convention » artistique, discernée par M. Saumagne, si elle semble effectivement avoir existé, est loin d'avoir été observée partout ; à Timgad même règne un flottement à cet égard [1]. Mis en face des deux motifs classiques propres à figurer les assesseurs de son dieu, l'imagier thamugadien, au lieu de les juxtaposer, comme fit son collègue du *Vicus Maracitanus* [2], les a confondus, tout simplement parce que pour lui — ou pour son client — les deux motifs étaient « équivalents ». Nous trouvons là le résultat d'un curieux « glissement » symbolique, facilité sans doute par les interprétations astrales des philosophes, surtout pythagoriciens [3], et les explications des astrologues sur le signe zodiacal des Gémeaux [4]. A la suite de quoi, les *Castores*, d'abord symboles des hémisphères célestes, en sont venus à exprimer « la permanence et l'extension de l'éternité dont Sol et Luna sont des formes concrètes » [5]. Personnifications de l'éternité, ils sont *à fortiori* emblèmes d'immortalité.

Cette synthèse, admise dès l'époque hellénistique et vulgarisée à l'époque romaine, des notions — de souveraineté cosmique et d'éternité — incluses dans les deux motifs, explique à la fois la fusion réalisée par l'imagier de Timgad et surtout son adaptation au cas d'une stèle funéraire. Elle confirme du même coup la prétention de Saturne, souverain cosmique et éternel, d'étendre son royaume sur les deux parties du monde, que les Dioscures fréquentent alternativement, le monde d'en-haut illuminé par le Soleil, le monde de la nuit qui appartient à la Lune, séjour des morts. Du même coup aussi, elle assure la signification funéraire des Dioscures, que M. H. Marrou estimait encore ambiguë [6], justifie leur présence sur les sarcophages et dans les tombeaux et explique leur survivance jusque sur les monuments chrétiens [7].

1. Cf. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVIII, fig. 7 où Saturne en dieu-fleuve est flanqué du Soleil et de la Lune en pied, alors que sur une stèle de Tunisie centrale (*ibid.*, pl. VIII, fig. 4) le dieu dans la même attitude est entouré des Jumeaux cavaliers. De même *ibid.*, pl. VIII, fig. 5 et à Sbeitla (pl. XI, fig. 5) où Saturne en buste est accompagné cependant des cavaliers. Tandis qu'à Sétif (II, pl. XXXVII, fig. 3), le dieu trônant est accosté des bustes des Dioscures.

2. *Supra*, n. 2 ,p. 228.

3. Cf. F. Cumont, *ouv. cit.*, p. 68 et p. 204 et s. ; F. Chapouthier, p. 278 et s. Sur un miroir de Préneste du milieu du IIIe siècle, est figuré un groupe identifié par les noms de *Amuces*, *Poluces*, *Locna*, évidente transformation de *Luna* pour désigner Castor.

4. Dans la tradition antique, le signe zodiacal des Gémeaux est représenté par deux hommes et en particulier par Castor et Pollux. Cependant, on l'a parfois interprété par un homme et une femme, sous l'influence égyptienne, semble-t-il : cf. F. Boll, *Sphaera*, 1903, p. 300-346. Interprétation qui se retrouve dans le Calendrier de 354 (H. Stern, *ouv. cit.*, p. 199 et s.).

5. Selon l'heureuse expression de P. Merlat, *Rép. Dolich.*, p. 317. L'équivalence des deux motifs apparaît clairement, si on compare une stèle de Djémila (*Sat. Afr. Mon.* II, pl. XXXIV, fig. 4), où les Dioscures entourent un mufle de lion, à une stèle de la région de Tébessa (*ibid.*, I, p. 352, n° 47) où le même mufle de lion figure entre les bustes de *Sol* et de *Luna*.

6. H.-I. Marrou, « Le symbolisme funéraire des Romains », d'après F. Cumont, *J.S.*, 1944, p. 33 et s. Selon Marrou, le thème des Dioscures doit plutôt être commenté dans le sens d'une mystique panthéiste, impliquant le destin personnel des défunts dans le rythme du monde. Il rappelle que sur des monnaies les Dioscures accompagnent la légende AETERNITAS (p. 35). Sur la Lune, maîtresse de la nuit, voir une stèle de Timgad (n° 47, pl. XXVIII, fig. 7), où sa personnification, en pied, tient une torche renversée. La contamination des types iconographiques a conduit parfois à vêtir les Dioscures d'habits féminins : voir en particulier *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 4 et 5 ; sur cette dernière stèle ils portent peut-être des torches plutôt que des lances !

7. Voir nombreux exemples dans F. Cumont, *ouv. cit.* Bon résumé de la question dans B. Combet-Farnoux, « Un autel funéraire du Musée de Latran », *M.E.F.R.*, LXXII, 1960, p. 158 et s. — A *Mustis* en Proconsulaire, un des Dioscures est représenté au-dessus d'une inscription funéraire : *C.I.L.*, 1606. — Les Dioscures figurent dans la décoration du tombeau X de l'*Ager Vaticanus* (IIe s.) : J. Toynbee et J. B. Ward-Perkins, *The Shrine of St. Peter and the Vatican excavations*, Londres, 1956, p. 92. — Sur les monuments chrétiens, voir en dernier lieu un plat de la fin du IVe siècle trouvé à Marseille, où ils entourent la Croix : F. Benoit, *Bull. Arch. Fr.*, 1945-1947, p. 246 et s.

L'origine du motif.

Cette conclusion fournit les raisons de leur introduction dans l'imagerie saturnienne, mais laisse entière la question de leur origine. Elle n'est pas simple. Les *Castores* ne décorent aucune stèle punique ; ils apparaissent au IIe siècle sur des stèles de « tradition » punique, à Aïn-Barchouch et à la Ghorfa notamment [1], pour se vulgariser ensuite sur les stèles romaines des IIe-IIIe et IVe siècles. Contemporains des bustes de *Sol* et de *Luna*, auraient-ils la même origine orientale ? Ce n'est pas sûr. Car en fait, ils étaient déjà connus en Afrique par des effigies monétaires où — il faut le remarquer — leur image s'accompagne toujours d'un astre [2]. Dès le IIIe-IIe siècle av. J.-C., c'est-à-dire dès le moment où, sous l'influence hellénistique, leur type iconographique se répand dans tous les pays du bassin méditerranéen, celui-ci est devenu familier aux « imagiers » africains. A-t-il été transmis à l'Afrique par la Cyrénaïque, où les Dioscures avaient un temple ? ou directement par la Grèce ? Les deux hypothèses peuvent être envisagées, car sur un bandeau frontal d'Aïn-el-Ksar, ils sont représentés sous la forme de piliers-*dokana*, conforme à la conception grecque, et singulièrement lacédémonienne, des génies stabilisateurs [3]. Ou bien sont-ils venus par l'Etrurie, où leur culte a pénétré dès l'époque archaïque [4] ? C'est l'hypothèse la moins vraisemblable. Ou encore par la Grande-Grèce et la Sicile [5], voies de tant d'apports religieux ? Il me paraît impossible de décider.

Il est remarquable en tout cas qu'après une assez longue éclipse, ils réapparaissent brusquement au IIe siècle dans l'imagerie sacrée. Non seulement autour de Saturne et de Caelestis, car sur une stèle de la Ghorfa [6], c'est bien Zeus brandissant le foudre qui est figuré entre les Dioscures. Et sur deux stèles romaines de Tunisie centrale [7] c'est un Saturne manifestement assimilé à Jupiter, (à qui

1. C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, Cb. 939, 964.

2. L. Müller, *Num. Anc. Afr.*, Zeugitane, p. 159 a attribué les monnaies au type des Dioscures, surmontés d'une étoile, à Utique, puis à Tucca (*ouv. cit.*, Numidie, p. 70) ; Charrier, *Descr. monnaies*, p. 29-30 les attribue à Philippeville ; de même M. Troussel, « Le trésor monét. de Tiddis », *Rec. Const.*, 1948, p. 158 et s. Elles auraient été frappées soit au cours de la première guerre punique, soit au cours de la troisième. Sur une monnaie d'Utique au type des Dioscures, trouvée à Missua : *B.A.C.*, 1900, p. CLVII. Monnaies au même type à Cyrène (Müller, *ouv. cit.*, Cyrénaïque, n° 76-77).

3. Sur le culte des Dioscures à Cyrène, voir F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, 1953, p. 272 et sur les fêtes qu'on y célébrait en leur honneur : M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 421 — sur le bandeau d'Aïn-el-Ksar et l'interprétation des piliers-*dokana*, cf. M. Leglay, « Le serpent dans les cultes africains », *Homm. W. Deonna*, p. 347 et s. et pl. X, 1. — Sur les piliers-dokana et les Dioscures stabilisateurs, voir Ch. Picard, *R.H.R.*, CIX, 1934, p. 73 et s. ; R. Demangel, Ἐφημ. Ἀρχαίολ., 1937, p. 144 et s. ; H. Seyrig, *M.U.S.J.*, XXIII, 1940, p. 91 et s. ; E. Will, *ibid.*, 1947-1948, p. 23-36 ; P. Merlat, *Jupiter Dolichenus*, p. 36 et s. et art. cit., *supra*, n. 5, p. 228. Sur une stèle de Djémila (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXIV, fig. 6) les Dioscures paraissent supporter le buste de Saturne ; ils y jouent leur rôle de *Castores conservatores*.

4. Ch. Picard, « La triade des Dioscures et d'Hélène en Italie », *R.E.L.*, 1939, p. 367-390.

5. Sur le culte très ancien des Dioscures à Locres, à Tarente et à Agrigente, cf. Ch. Picard, art. cit., p. 372 ; A. de Francisci, « Gli acroteri marmorei del templo Marosa a Locri Epizefiri », *Röm. Mitt.*, 67, 1960, p. 1-28 et R. Bloch, « L'origine du culte des Dioscures à Rome », *R. Phil.*, XXXIV, 1960, p. 182-193 qui, à propos d'une inscription récente de Prattica di Mare, insiste sur le rôle de Locres, là où S. Weinstock, *J.R.S.*, L, 1960, p. 112-114 voit plutôt une influence de Tarente, à tort, semble-t-il.

6. *Supra*, n. 1 : Cb 964 ; F. Chapouthier, *ouv. cit.*, p. 304-305. Sur Jupiter entre les Dioscures à Rome et dans l'Empire romain, *ibid.*, p. 303 et s.

7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 224-225, n° 2 et 3 ; pl. VIII, fig. 1 et 2. On en rapprochera aussi une inscription de la région de Tocqueville, dédicace à Jupiter, Junon et d'autres divinités où les sigles du nom de Jupiter I.O.M. sont flanqués des mots *Solis* et *Lunae* (*B.A.C.*, 1903, p. CCX) et surtout une stèle de la région de Gaffour, en Tunisie, dont le registre supérieur montre la tête de Jupiter flanquée de celles du Soleil et de la Lune avec l'inscription SOL-IVPITER-LVNA, tandis qu'au troisième registre, malheureusement brisé, on trouve deux têtes coiffées du bonnet phrygien (les Dioscures) entourant une autre tête abondamment chevelue (*B.A.C.*, 1905, p. CCVII et s.) ; les deux motifs sont ici superposés et ordonnés autour d'un Jupiter qui paraît très proche de Saturne !

d'ailleurs il a emprunté l'aigle et le sceptre) qu'encadrent des *Castores*, réplique évidente du groupe capitolin ? Ce qui expliquerait assez bien la « convention », qui souvent attache le type des cavaliers au dieu trônant, à la manière jovienne. Il est donc très probable que leur réapparition au IIe siècle soit due à une influence directe de Rome. Ici c'est donc un « vêtement » romain qu'on a cherché pour habiller une idée, dont on ne peut dire encore si elle est africaine, grecque ou orientale.

Les Génies. Quand il n'est pas constitué par les Dioscures, ni par *Sol* et *Luna*, l'entourage immédiat de Saturne est formé par deux petits personnages juvéniles, tantôt complètement nus, tantôt vêtus d'un manteau court agrafé sur l'épaule ou d'une sorte de dalmatique triangulaire[1]. On les rencontre surtout à Djémila et dans la région. A Timgad, ils entourent quelquefois le dédicant ou la dédicante en tenant des palmes. Ces petits génies anonymes, acolytes du dieu, offrent un double intérêt. Celui d'abord de nous reporter une nouvelle fois vers l'Orient, où sous des aspects variés ils accompagnent souvent les divinités supérieures, cosmiques. Surtout en Syrie, où les cultes, remarque M. H. Seyrig[2] « semblent avoir mis volontiers aux côtés de leurs dieux de petites figures, aux traits enfantins, pourvues d'attributs variables (ailes, torches, couronnes, rameaux), mais dont l'attitude implique le thème commun de la glorification de l'image à laquelle ils sont adjoints ».

Mais il y a plus encore en Afrique dans leur attitude. D'une main, qui porte soit un épi, soit une grappe ou un fruit, ils touchent le dieu central ; de l'autre ils entrent en contact avec les fleurs de lotus qui ornent les angles inférieurs du fronton des stèles, et qui sont, on l'a vu, des symboles de vie et de renaissance. Comme « ministres » du dieu, ils expriment sa « puissance » fertilisante, en même temps qu'ils le revigorent en lui transmettant l'influx vital. Par là se dégagent à la fois la signification agraire et la vertu réconfortante propres aux génies, « agents générateurs » par essence[3].

Tels sont les assesseurs qui, toujours répartis en couples, disposés symétriquement de part et d'autre de Saturne, forment avec lui un groupe tripartite, conforme au goût africain[4] formé sans doute à l'école de l'Orient. Mais sans que

1. Cf. *Sat. Afr. Mon.*, II, Index, s.v. *Génies*.
2. « Antiquités de Beth-Mari », *Ant. syr.*, 47, *Syria*, XXVIII, 1951, p. 118. Le thème du dieu flanqué d'acolytes est très ancien en Orient, cf. déjà le dieu solaire mésopotamien sur des cylindres : FRANKFORT, *Cylinder Seals*, p. 95, pl. XVIII-XIX ; p. 160, pl. XXVIII ; WEBER, *Altorient. Siegelbilder*, p. 101 et s., fig. 373 et s.
3. Selon l'expression de J. BAYET, dans *Critique*, 1952, p. 517 et s., où abondent les vues intéressantes sur la notion de *genius*. On peut, dans une certaine mesure, penser aux Rephaim des textes de Ras-Shamra qui, selon A. CAQUOT, « Les Rephaim ougaritiques », *Syria*, XXXVII, 1960, p. 75-93 seraient des génies « fertilisateurs » de la terre.
4. Sur lequel G. Ch. PICARD, a attiré l'attention à propos d'une statuette de déesse musicienne (*Rel Afr. ant.*, p. 149, fig. 15), puis de la mosaïque du Virgile de Sousse, assis entre deux assistants debout (*Atti del VII° Congr. Int. Arch. class.*, III, p. 247). On pourrait multiplier les exemples (mosaïque des Captifs à Tipasa, etc.). Mais pour cet attachement africain aux répartitions tripartites, peut-on parler vraiment de tradition punique, sans évoquer l'héritage phénicien et plus généralement oriental ?

Quant à la tendance à développer le monde des assesseurs, des personnifications, des qualités et des fonctions de la divinité, l'image de celle-ci ne paraissant plus à elle seule assez précise, ni assez efficace, elle est ancienne, même dans le monde occidental. Cette tendance, dite « allégorique » de la pensée antique, apparaîtrait dès le IVe siècle, selon Ch. PICARD, *Manuel de la sculpt...*, III, 1, p. 9 ; mais elle s'exprime déjà sur des vases du Ve siècle : cf. H. METZGER, *Représentations figurées dans la céramique attique du IVe siècle*, p. 18.

pour autant on ait pu distinguer jusqu'ici une triade à l'orientale. Bien au contraire, les acolytes ne sont là que pour exalter les vertus personnelles de souveraineté, d'éternité et de fécondité du dieu principal. Faut-il donc renoncer définitivement à l'idée d'une triade ? Avant de décider, il reste à se tourner maintenant du côté des divinités associées au culte de Saturne.

C. — *Saturne et ses divinités associées.*

Jupiter Au premier rang des divinités que la piété des Africains et des Romains installés en Afrique unit à Saturne, figure naturellement Jupiter. Etant donné sa position prééminente à la tête du panthéon romain, le problème de ses relations avec le dieu qu'en Afrique on considérait aussi comme prééminent, revêt une certaine importance. Plusieurs inscriptions et quelques reliefs de stèles permettent de les préciser.

Ces relations furent, semble-t-il, de deux ordres.

associé à Saturne Les uns se contentèrent d'associer purement et simplement les deux dieux dans leurs invocations. C'est ainsi que, près d'Assuras, au S.-E. du Kef, les membres du *pagus Veneriensis*, parmi lesquels figure pourtant un *sacerdos Saturni*, s'adressent à tout un groupe de divinités, en tête desquelles ils inscrivent Jupiter, puis Saturne[1]. Et qu'à *Rapidum* en Maurétanie, un ancien préfet de tribu indigène, promu chevalier romain et flamine perpétuel, allie dans un vaste mouvement syncrétiste, placé sous l'aile de tous les dieux et de toutes les déesses reconnus : les dieux romains, en tête desquels figure le *numen Iovis* et les dieux africains, Saturne, Caelestis et les dieux Maures[2]. Il s'agit là, on le voit, de deux cas d'espèce : d'une part un *pagus* de citoyens romains, d'autre part un vieux caïd en retraite qui témoigne sa reconnaissance pour les promotions et décorations reçues au cours de sa carrière. Bien plus révélatrices des sentiments des populations indigènes, même romanisées, apparaissent les deux stèles érigées à Aziz-ben-Tellis en Numidie par des *sacerdotes Saturni* qui, voulant énumérer les victimes sacrificielles réservées à chaque divinité de leur panthéon local, nomment d'abord leur *Dominus*, c'est-à-dire Saturne, qui se voit attribuer deux victimes, un agneau et un taureau, tandis que Jupiter, invoqué en troisième position après *Nutrix*, n'a droit qu'à un bélier[3]. Mais il est normal, après tout, qu'un prêtre de Saturne réserve la primeur à son Seigneur ! L'ex-voto qu'à Sétif un simple fidèle fait graver en l'honneur de ses dieux : *D*(*eo*) *D*(*omino*) *S*(*ancto*) *S*(*aturno*) *et Iovi Optimo Maximo Capitolino*[4] prend dès lors toute son importance De la part de cet Africain syncrétiste, qui associe volontiers les dieux de son pays aux dieux de Rome[5], et dans une vieille colonie romaine comme *Sitifis*, il est

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 294, n° 1.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Masqueray 1 : l'inscription date de 255-259. La Victoire des Césars invoquée par l'ancien préfet est probablement une allusion aux succès remportés à l'époque contre la rébellion des Bavares, des *Quinquegentanei* et des *Fraxinenses* (253-260) : cf. J. CARCOPINO, *R. Afr.*, 1919, p. 369 et s. ; H. PAVIS d'ESCURAC-DOISY, *Libyca*, I, 1953, p. 181 et s. ; P. ROMANELLI, *Storia delle prov. rom. Afr.*, p. 473-481.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Aziz-ben-Tellis 1 et 2.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 5 : l'inscription est datée de 234.
5. En 236, le même personnage, C. Iulius Hospes, offre un autel à Mercure *ex praecepto deae sanctae Caelestis* : *C.I.L.*, 8433. *Sitifis* est colonie romaine depuis sa fondation sous Nerva : *colonia Nerviana Augusta Martialis Veteranorum Sitifensium* (P. MASSIERA, *B.A.C.*, 1946-1949, p. 345-352).

doublement significatif que Saturne soit mentionné le premier et en abrégé, alors que Jupiter, nommé en seconde ligne, fait l'objet d'une énumération de titres qui n'omet même pas Capitolin, comme pour éviter toute méprise. C'est donc bien Saturne qui domine, et de haut, les panthéons locaux d'Afrique[1].

et parfois assimilé à Saturne.

On comprend dans ces conditions qu'au delà de rapports d'association, on ait pu, dans certains cas, aller jusqu'à l'assimilation, et même la fusion complète des deux grands dieux, également chefs de panthéons. C'est ce qu'indiquent plusieurs inscriptions de Tébessa et de la région, dédiées *Iovi Optimo Maximo Saturno Augusto*[2] par des fidèles, dont il est impossible de dire d'après leurs noms s'ils sont Romains d'origine ou Africains romanisés, sauf pour l'un d'eux, Q. Fabius Pullas qui est certainement Africain; un autre est un vétéran de la 3e légion Auguste.

Mieux que par cette union onomastique, l'identification des dieux est encore plus clairement manifestée par la fusion des types iconographiques qu'attestent une statue de culte de Tébessa et le relief d'une stèle de Tunisie centrale[3], où l'on voit Saturne trônant dans son attitude habituelle, mais avec les attributs de Jupiter : le sceptre et l'aigle. Ailleurs l'aigle tenant le foudre assure la liaison. Une telle assimilation des deux divinités prend toute sa valeur, si l'on note qu'en Afrique Saturne est le seul à se parer des attributs joviens. Dans une région profondément romanisée comme celle de *Theveste*, elle implique à la fois une croyance profonde dans l'identité fondamentale des grands dieux et dans la souveraineté absolue du Seigneur de l'Afrique. Plutôt qu'à un syncrétisme « formel », ou d'adhésion, c'est bien à un syncrétisme « essentiel » ou de nature, c'est-à-dire à l'expression la plus complète et la plus féconde du phénomène, que nous avons affaire ici[4].

C'est si vrai qu'en plusieurs occasions, on ne peut, face à des inscriptions qui mentionnent Jupiter aux côtés de Caelestis ou de Cérès[5], douter qu'il ne

1. Sauf à Carthage où Caelestis a la primauté, et dans quelques centres, comme *Bulla Regia* que patronne Apollon, mais où Saturne a cependant sa place : cf. G. Picard, *ouv. cit.*, p. 123-124.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 336 et s., no 3 (statue offerte par un vétéran), 11 (stèle offerte par Q. Fabius Pullas), 43, 47 (offertes par des dédicants au nom romain ou romanisé), 45 (sans nom de dédicant).

3. Pour Tébessa, voir *supra*, n. 2 ; pour la stèle de Tunisie centrale, *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 225, no 3 et pl. VIII, fig. 2. L'adoption du groupe Jupiter-Dioscures dans l'iconographie africaine, attestée par une stèle de la Ghorfa (*supra*, n. 6, p. 231) a pu contribuer à faciliter l'assimilation Saturne-Jupiter.

4. S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 17 parlait de syncrétisme. G. Picard, *ouv. cit.*, p. 124 a critiqué cette formule, pour lui substituer celle d'énothéisme. Pour en juger, il faut d'abord examiner le cas des autres divinités associées à Saturne. Si elles lui sont inférieures, on pourra alors parler d'énothéisme, fondé sur la suprématie absolue de Saturne et sur un syncrétisme « essentiel » avec Jupiter. Ce syncrétisme de nature existe dès maintenant, assuré par la commune souveraineté céleste des deux divinités et même par un commun caractère agraire : sur l'idée d'excellence liée originellement à l'idée de richesse et d'abondance (*Optimus*, dérivé de *Ops*) cf. J. Marouzeau, « Jupiter Optimus » et « Bona Dea », *Eranos*, LIV, 1956, p. 227-231. Seule différence : Jupiter n'est pas le dieu des morts, il réserve à Pluton ce royaume, sur lequel règne en revanche Saturne. Celui-ci détient donc en un sens une souveraineté plus absolue que Jupiter. Cette différence est cependant atténuée depuis que le séjour des âmes n'est plus situé dans les Enfers souterrains, mais dans les Champs-Elysées célestes : sur cette substitution, cf. F. Cumont, *ouv. cit.* et *Lux perpetua*.

5. Par exemple à *Bulla Regia*, sur un fragment d'autel : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Caelesti* (*Karthago*, IV, 1953, p. 139, no 1 = *A. Ep.*, 1955, 124) ; à *Cillium* = Kasserine : *Iovi omnipotenti et Cereri* (*B.A.C.*, 1943-1945, p. 365, no 11) ; à *Uzelis* = Oudjel, où *Jupiter Optimus Maximus* est appelé *genius areae frumentariae*. Sur les stèles de Gaffour et de Tocqueville (*supra*, n. 7, p. 231) il n'est pas douteux que *Iupiter* recouvre en réalité *Saturnus*. C'est probablement aussi le cas du Jupiter associé à la *gens Maura* dans l'hommage que rendent aux dieux les *juvenes* de *Saldae* pour célébrer une victoire (L. Leschi,

s'agisse en réalité de Saturne. Preuve évidente que la fusion était totale. Il était né, pour certains du moins, une entité nouvelle : un dieu romano-africain même si par beaucoup d'aspects il restait plus africain et plus oriental que romain. Pour la masse, Saturne restait lui-même ; et sa suprématie reléguait à un rang inférieur toutes les autres divinités romaines ou étrangères.

Pluton.

Dans la galerie des dieux et des déesses associés au culte de Saturne, se détache d'abord la figure de Pluton, le roi des Enfers. Peut-être parce qu'ils ont en commun certains traits physiques — tous deux sont figurés en vieillards barbus, à l'air morose, au regard sévère — on a eu parfois tendance à les considérer comme pratiquement identiques. Sous le couvert de Frugifer, il a pu sembler que leurs fidèles mêlaient facilement leurs personnalités, se réservant de les appeler par leur nom propre, quand se faisait sentir le besoin de les invoquer sous ce nom, celui de Saturne étant associé surtout aux biens terrestres, celui de Pluton aux préoccupations de l'au-delà. Ce mélange existerait à deux niveaux : au niveau originel, les deux dieux étant issus du même Baʿal punique ; au niveau fonctionnel ensuite, l'un et l'autre étant des dieux chthoniens et des dieux de la fertilité. Ils apparaîtraient donc comme interchangeables[1]. M. Cl. Poinssot va jusqu'à leur attribuer le même nom, puisqu'il reconnaît dans le *Saturnus Achaiae* d'une dédicace tunisienne[2], l'Hadès grec, introduit dans la Carthage punique en même temps sans doute que Déméter et Coré, c'est-à-dire au début du ive siècle av. J.-C., et qui ne se distinguerait du Saturne africain que par le rappel de son pays d'origine. Nous avons vu que cette théorie ne pouvait être retenue. Qu'en fait, et sauf dans quelques cas précis, Frugifer désigne bel et bien Saturne. Qu'en réalité Saturne et Pluton doivent être nettement distingués.

Leurs entités divines se laissent aisément isoler l'une de l'autre, si l'on veut bien prêter attention aux documents archéologiques et épigraphiques. Les uns les associent dans leurs invocations, c'est le cas de l'inscription de Koudiat-es-Souda[3] ; les autres sur les stèles, comme à Hr-Gounifida près de Tébessa[4] où, entre Saturne et Caelestis trônant, on a représenté en bustes et comme en retrait, le couple Pluton-Proserpine. Sur aucun document épigraphique ou figuré il n'y a trace d'assimilation. Et toujours est assurée la position prééminente de Saturne.

Pluton s'est donc en quelque sorte rangé sous la bannière du dieu universel. Ce qu'a dû singulièrement faciliter l'évolution des idées relatives à l'au-delà à la fin du ier siècle et dans la première moitié du iie siècle. Comme nous l'avons entrevu à propos du symbolisme du dauphin et de la colombe, et comme nous le

R. Afr., 1927, p. 393 et s., en part. p. 405 et s.). De même quand Cornélius Nepos, *Vie d'Hannibal*, 2 rapporte qu'Hamilcar, partant pour l'Espagne, immola des victimes *Iovi Optimo Maximo*, il s'agit certainement de Baʿal-Saturne ; de même encore quand Apulée, *De mundo* 37, parle de *Iupiter frugifer*. En revanche, à Lambèse, le *Iupiter O. M. deorum princeps, coeli terrarumque rector* de *C.I.L.*, 18219, où l'on a pris soin de préciser les limites de sa souveraineté, désigne probablement Jupiter latin.

1. Cf. *supra*, p. 121. C'est l'opinion de tous ceux (Carton, J. Toutain, L. Poinssot, A. Merlin, etc.) qui, rencontrant le mot Frugifer dans un texte, ont conclu qu'il s'agissait soit de Saturne, soit de Pluton. Cf. en particulier A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 39-42.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 123, no 1, et *supra*, p. 123.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 294, no 1.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 349, no 46 — A Tébessa, dans le caveau d'Hr-Rohban, voisinaient avec les statues et stèles du culte de Saturne et de Caelestis, un buste de Pluton et plusieurs statues féminines qui se rapportent aux cultes chthoniens et nourriciers : voir *ibid.*, p. 333-334, n. 6 et bibliographie, p. 332, n. 4.

montreront ultérieurement des textes et des reliefs[1], l'opinion qui prévaut alors est celle du destin céleste des âmes. M. G. Picard l'a clairement exprimé[2] : « La notion d'un Hadès souterrain a en effet été progressivement abandonnée par la théologie qui situait maintenant le séjour des morts dans les sphères célestes. C'est là, plutôt que dans les profondeurs, que Saturne régnait sur eux, et c'est d'en-haut, plutôt que d'en-bas, qu'il promouvait la croissance des plantes ». Seule appelle peut-être une légère mise au point cette dernière phrase, puisque, nous l'avons vu — grâce aux stèles qui nous présentent des Atlantes et des serpents, génies thériomorphes de la Terre féconde[3] — Saturne et Caelestis, indigitation de *Terra mater* (sur les stèles d'Aziz-ben-Tellis elle est, rappelons-le[4], indifféremment appelée *Tellus* et *Nutrix*) règnent aussi bien sur la Terre et même le monde souterrain que sur le ciel.

Cérès. C'est d'ailleurs ce que confirment les relations de Saturne et de Cérès. Mise à part l'inscription de Cillium, qui à Cérès associe un *Jupiter omnipotens*[5] en qui l'on peut reconnaître Saturne, aucune dédicace ne les réunit. Pourtant le texte de la *Passio Felicitatis et Perpetuae* paraît joindre leurs rites, lorsqu'il signale que les condamnés masculins devaient revêtir la tenue des *sacerdotes Saturni* et les femmes celles des *sacratae Cereri*[6]. S. Gsell a cru, de ce passage, pouvoir conclure que Cérès accompagnant Saturne désignait non pas la déesse d'Eleusis, introduite à Carthage en 395, mais bien Tanit-Caelestis[7]. En réalité, il faut dans une certaine mesure retourner le raisonnement. Etant donné la « personnalité » de Cérès, qu'on ne peut confondre avec celle de Tanit-Caelestis — c'est si vrai qu'elles sont invoquées ensemble, dans une même inscription à Hr. Belda[8] — étant donné d'autre part le caractère chthonien de la déesse, attesté par de nombreux documents[9], il paraît logique que pour des condamnés à mort on ait bel et bien songé à la tenue des initiées de Cérès (Caelestis patronne de la ville devait être tenue à l'écart de

1. *Infra*, p. 399.
2. *Rel. Afr. Ant.*, p. 123.
3. *Supra*, p. 211.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Aziz-ben-Tellis 1 et 2.
5. *B.A.C.*, 1943-1945, p. 365, nº 11. Ce *Jupiter omnipotens* est généralement considéré comme l'appellation latine du Baʿal-Shamîn, dieu du ciel phénicien, qui à Carthage est pratiquement confondu avec Baʿal-Ḥammon. C'est lui qui figure entouré des Dioscures sur une stèle de La Ghorfa = *supra*, p. 231 et n. 6.
6. *Passio Felicit. et Perpet.*, 18. Cf. *supra*, p. 10.
7. « Chron. Arch. Afr., » *M.E.F.R.*, XVI, 1896, p. 448, qui a changé d'avis dans *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 269, où il se refuse à identifier Déméter et Tanit, dont les cultes se seraient juxtaposés, sans se confondre. Sous sa forme grecque, Déméter serait d'ailleurs selon lui toujours associée à Coré et de cette association dériveraient les *Cereres* de l'époque romaine. Malgré la complexité des problèmes, posés par les diverses épiclèses de Cérès (*Africana*, *maurusia*, *graeca*), il ne semble pas qu'on puisse dissocier une Cérès africaine identifiable à Tanit-Caelestis d'une Cérès grecque ; Gsell a lui-même noté que les indications fournies par Tertullien (*Ad uxorem*, I, 6 ; *De exhort. castit.*, 13) sur les prêtresses de « Cérès africaine » prouvaient qu'il parlait en réalité de « Cérès grecque ». Aucun document ne permet de fonder une identité Tanit-Cérès. En attendant le travail que prépare Cl. Poinssot sur les *Cereres* et Pluton, on s'en tiendra donc à la distinction proposée par G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 87-88, pour qui il s'agirait non pas de divinités différentes mais de deux rituels, différant par la langue de leur liturgie, l'un utilisant le punique, l'autre le grec.
8. *C.I.L.*, 27430.
9. Parmi les plus expressifs : un cippe funéraire d'*Abthugni* (Hr Souar) orné de reliefs sur ses quatre faces, dont deux sont occupées par Cérès la mère et Cérès la fille (P. Gauckler, *B.A.C.*, 1902, p. 533-537) ; et une stèle funéraire de Tébessa, dont trois faces sont ornées des statuettes de Junon et des Cereres (M. Leglay, « Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa », *Libyca*, IV, 1956, p. 33-53).

cette affaire) et en même temps à la tenue des prêtres de Saturne, considéré ici sous son aspect infernal, plutonien. L'association de Cérès à Saturne se place donc ici sur un terrain très particulier, non sur un plan général.

Quant aux monuments qui les rassemblent, ils établissent toujours entre eux une hiérarchie très nette : une stèle, dite néopunique, d'Aïn-Barchouch[1] donne au *Cereres* installées dans le deuxième registre, une position subordonnée par rapport à celle de la divinité suprême (Saturne ou Caelestis ?) évoquée dans le fronton. Et une stèle romaine d'Hr-Meded[2] la place à la gauche du dieu trônant en majesté au centre d'une assemblée divine où, pour accentuer les distances, l'imagier a sensiblement réduit la taille des divinités secondaires et inférieures par rapport à celle du dieu suprême.

Il est donc bien clair que la théologie africaine couramment admise dans le commun attribuait à la divinité céleste universelle une « puissance » supérieure, qui pouvait se manifester par le canal des divinités chthoniennes subordonnées.

Il en est de même d'ailleurs pour des divinités qui ne sont pas spécifiquement chthoniennes, mais qui sont en rapport avec la fertilité de la terre et la fécondité générale, sur quoi s'exerce la providence du dieu suprême. C'est le cas de Neptune, de Mars, de Bacchus, de Mercure, de Silvain et même d'Esculape.

Si l'on se fiait à une inscription votive de Tleta-Djouana dans le Sud tunisien[3], on conclurait à une assimilation complète de Saturne et de Neptune. Ce serait difficile à concilier avec la stèle d'Hr-Meded, dont il vient d'être question, et qui rectifie les ordres de grandeur en rangeant le dieu des eaux courantes, des fontaines et des sources[4] dans le cortège saturnien. Saturne devient alors — comme l'était déjà son ancêtre El[5] — le maître souverain des eaux. Neptune.

Le cas de Mars est à la fois plus complexe et plus riche d'enseignements. Les liens étroits qui unissaient Saturne et Mars sont particulièrement bien attestés par des inscriptions destinées à commémorer de curieux échanges rituels. A Carthage, c'est un prêtre de Mars qui offre à Saturne une tête de taureau en accomplissement d'un vœu[6]. En revanche, à *Thuburbo Maius*, c'est un prêtre de Saturne qui consacre un autel à Mars et une palme d'argent à son dieu, les associant dans une même manifestation religieuse[7]. Ce que fait également un personnage important du *pagus* d'Aïn-Souda, près de Souk-Ahras, qui, sur l'ordre exprès de Mars.

1. G. Picard, *ouv. cit.*, pl. VI, 1.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 297 et pl. IX, fig. 5. Sur les rapports de Saturne et des divinités chthoniennes, voir G. Picard, *Actes 79e Congr. Nat. Soc. Sav. Alger*, 1954, p. 250 et s.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 331, nº 16.
4. Sur Neptune, dieu de la mer sur la côte et dieu des sources à l'intérieur, voir J. Toutain, *Cultes païens...*, I, p. 372 et s., qu'il faudrait compléter par de nombreuses découvertes épigraphiques ; en dernier lieu J. Ferron, *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 190 et s. Un « Neptune » punique, qui est peut-être le Poseidôn du serment d'Hannibal (Polybe, VII, 9, 2-3), est bien attesté en Afrique du Nord (cf. J. Guey, « Epigraphica tripolitana », *R.E.A.*, LV, 1953, p. 356 et s.) ; il correspondrait au dieu phénicien Yam (= la Mer) selon R. Dussaud, *C.R.A.I.*, 1947, p. 218. Pour G. Levi della Vida, « Tracce di credenza e culti femini nelle inscrizioni neopuniche della Tripolitania », *Festschrift J. Friedrich*, Heidelberg 1959, p. 303, il faudrait le reconnaître dans le El qone Ars de Lepcis Magna, version phénicienne d'une vieille divinité indigène des eaux.
5. Comme le rappelle G. Levi della Vida, art. cit., dans la mythologie ugaritique, El règne à la fois sur la mer et sur les eaux courantes.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 14, nº 3 ; pl. II, fig. 1.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 117-118, nºs 4 et 5 : à la lumière du second texte, il semble bien qu'on doive rapporter le premier à Mars.

Saturne (*ex praecepto*), élève à ses frais et dédie un autel à Mars[1]. La fouille du temple de Saturne à Haïdra confirme par l'archéologie ces relations bien établies par l'épigraphie, en révélant au milieu des statues et statuettes du maître du lieu une statue de Mars et une dédicace qui lui fut offerte par un *sacerdos*[2].

Déjà à l'époque punique il apparaît qu'avec le culte de Ba'al-Ḥammon voisinait en bons termes celui d'un « Mars » punique. D'après les noms théophores carthaginois, on croit reconnaître un dieu Arish[3], qu'on rapprocherait volontiers du nom du dieu grec de la guerre, nommé d'ailleurs dans le fameux Serment d'Hannibal. Le rapprochement ne s'impose pas cependant. Mais il existait certainement à Carthage un dieu cavalier casqué, le casque sommé d'un cimier, que M. G. Picard met en relation d'une part avec des stèles du tophet de Salammbô ornées de chevaux et avec les monnaies puniques au type du cheval, dans lesquelles M. Jean Bayet voit une allusion directe à l'*omen* préliminaire à la fondation de la ville[4], d'autre part avec le dieu Ba'al des textes de Ras-Shamra, le jeune dieu de la guerre, bouclier de El, que R. Dussaud a découvert caché sous le nom d'Arès dans le serment d'Hannibal[5]. M. Picard a expliqué le processus par lequel ce Ba'al-Hadad, « dompteur de chevaux », avait été déchu de son rôle originel de « parrain » de Carthage et réduit à un rôle subordonné dans le panthéon punique ; il est donc inutile d'y revenir.

Pourtant il est vraisemblable que la personnalité guerrière du Ba'al-Hadad-Arès s'est dès l'époque pré-romaine enrichie d'une fonction agraire. Ce qui expliquerait la présence fréquente à côté du cheval d'un palmier, arbre de vie, sur le monnayage punique, lancé au IVe siècle. Champion de El, le Ba'al de Ras-Shamra participait déjà à sa nature de dieu suprême de fécondité[6]. Et, transporté en terre d'Afrique et de Sicile, il a pu assez tôt être influencé par le Mars italique, dont les attributions agraires ne peuvent être négligées, même si leur importance est secondaire par rapport à ses fonctions guerrières[7]. On a depuis longtemps

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 417, nº 2.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 324.
3. D'après Abdarish. Cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 331 et n. 9
4. Sur ce dieu casqué et monté, figuré sur une stèle du tophet de Salammbô, voir G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 55, fig. 5 ; *Le Monde de Carthage*, p. 188 et pl. LXX. Comparer à l'image d'un cavalier à haut bonnet sur une empreinte trouvée dans la nécropole des Rab : J. Vercoutter, *Cah. de Byrsa*, II, 1952, p. 44 et fig. 4. Sur l'*omen* du cheval, J. Bayet, *R.E.L.*, XIX, 1941, p. 166 et s. et G. Picard, *ouv. cit.*, p. 52 et s.
5. R. Dussaud, « Astarté, Pontos et Ba'al », *C.R.A.I.*, 1947, p. 218.
6. Sur les aspects agraires du Ba'al-Hadad phénicien, dieu guerrier au foudre (cf. la stèle du « Ba'al au foudre » du Musée du Louvre), mais aussi seigneur de la Terre nourricière et, à ce titre, particulièrement populaire, comme le montre la « légende de Ba'al » rapportée par les textes de Ras-Shamra (cf. Ch. Virolleaud, comm. à la Société E. Renan, *R.H.R.*, CXLIX, 1956, p. 137-138. D'après l'Anc. Testam. (*Rois*, 18) il est le dieu à qui on demande la pluie.
7. Ce sur quoi insiste vivement G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, 1954, p. 78. A. Grenier, *Rel. étr. et rom.*, p. 102 et 125 admet cette hiérarchie des fonctions, mais estime qu'elle ne doit pas faire mésestimer l'importance de ses attributions agraires. D'après F. Altheim, *Röm. Geschichte*, 1956, Mars serait à l'origine un dieu-taureau, ce qui reste difficile à démontrer. Cependant G. Devoto insiste sur le lien entre les cultes de Mars et du taureau dans *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, X, 1934, p. 243 (c.r. de M. Nacinovic, *Carmen Arvale*). D'autre part, J. Heurgon a récemment attiré l'attention sur le rôle du taureau dans le *ver sacrum*, qui originellement se rattachait au culte de Mars : *Trois études sur le « Ver sacrum »*, Coll. Latomus, XXVI, 1957, p. 6 et s., 46 et s. ; sur le double aspect, belliqueux et agraire de Mars, voir surtout P. Boyancé, *R.E.L.*, 1935, p. 110 et s. et Hermansen, *Studien über d. ital. und röm. Mars*, Diss. Copenhague, 1940.

insisté sur la coïncidence des fêtes du dieu, qui tombent en mars et en octobre, avec l'ouverture des travaux printaniers et des semailles d'automne ; on a montré comment les manifestations des Saliens de Mars, parcourant la campagne romaine coiffés d'un casque à cimier, le glaive au côté, chantant et frappant en dansant sur les *ancilia* sacrés pour éloigner des champs ensemencés toute influence néfaste, unissaient les deux aspects, guerrier et agraire, du dieu. Le Mars que les Africains de l'époque romaine associaient à Saturne est marqué du même confusionnisme. De là à Carthage l'offrande d'une tête de taureau, symbole de Saturne, mais aussi animal de trait des labours champêtres ; de là la précieuse indication du texte d'Aïn-Souda qui, à la dédicace de l'autel de Mars érigé sur l'ordre de Saturne, joint une manifestation agricole : *arato loco* ; on a dû préalablement retourner le sol pour attirer sur lui la bénédiction de Mars, traité ici comme intermédiaire. C'est bien ainsi surtout que le présente la stèle d'Hr-Meded, déjà mentionnée. En plaçant le dieu cuirassé à l'extrêmité du cortège qui entoure Saturne et en le coiffant d'un *modius*, attribut bien connu des dieux de la fertilité[1], le sculpteur a entendu souligner à la fois son aspect agraire et son état de subordination. Ce qui en l'occurrence revêt une particulière importance, dans un site que Mars protégeait spécialement en qualité de *deus patrius*[2]. Déjà à Sétif, à Djémila et à Zoui, où Mars était vénéré comme *genius*[3], on avait l'impression que, dans la pratique religieuse, le culte de Saturne l'emportait. On sait maintenant que, même là où un autre dieu du panthéon a été choisi pour « parrainer » la ville. Saturne restait quand même le chef de ce panthéon[4].

Le problème des rapports de Bacchus et de Saturne se pose d'une manière à peu près identique, quoique plus complexe. Aucun dieu — hormis Saturne — ne paraît avoir rencontré en Afrique une pareille faveur, ni avoir autant influencé le décor religieux et le décor funéraire du pays. Jusqu'aux motifs des reliefs, fresques et mosaïques de caractère purement ornemental, qui souvent sont empruntés aux thèses dionysiaques, sans que, pour autant, il soit légitime de postuler une adhésion religieuse, on l'a vu plus haut[5]. Tout cela, aux IIe-IIIe siècles **Bacchus.**

1. Ce qui conduit G. Picard, *B.A.C.*, 1946-1949, p. 121, n. 1 à douter de son identification comme Mars. Bien qu'il y ait quelques rapports entre Jupiter Dolichénus et Saturne (P. Merlat, *Rép. Dolich.*, p. 279, 288), il ne peut s'agir ici du dieu commagénien ; son culte n'est pas attesté à *Mididi*, alors que Mars est le génie du lieu. C'est probablement pour cette raison qu'il porte le *modius*. Sans doute est-ce là un exemple unique jusqu'à présent, ce qui incline à la prudence. Mais Cérès elle-même, ici représentée avec le *modius*, est loin de le porter toujours.
2. Sur Mars *patrius* à Mididi : *C.I.L.*, 23356.
3. A Sétif : *C.I.L.*, 8438 ; à Djémila : *B.A.C.* 1912, p. CLXXXVIII ; 1915, p. 130 ; 1924, p. CLIX et s. ; à Zoui (*genius stationis Vazaivitanae*) : *C.I.L.* 17625. Sur l'importance du culte de Saturne dans ces centres, cf. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif, Djémila, Zoui. Sur le culte de Mars en Afrique, voir J. Toutain, *Cultes païens...*, I, p. 252-260.
4. Sauf peut-être à Mactar et à Bulla Regia, où Liber pater et Apollon paraissent détenir la première place. Mais ceci n'est nullement assuré ; à *Bulla Regia* notamment le fait qu'une statue ait été découverte sous le portique du temple d'Apollon (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 270, nº 1) n'est pas décisif, car on a remarqué récemment que cette statue, comme celles qui l'accompagnaient (Minerve, Cérès, Esculape et divers personnages anonymes) avait pu être transférée là à basse époque, à partir du Forum voisin (P. Quoniam, « Fouilles récentes à B. R. » *C.R.A.I.*, 1952, p. 460-472), ce qui modifierait les données du problème. On notera qu'à Mactar, comme à *Bulla Regia*, on ignore presque tout du culte de Saturne.
5. Sur le grand succès des thèmes dionysiaques dans le décor religieux, voir par exemple la *cella* du sanctuaire de Saturne à Dougga, ornée d'un enduit stuqué, polychrome, reproduisant des rinceaux de vigne (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 211), ou un soffite provenant du temple de Liber à Mactar (G. Picard, *Antike Kunst*, 1962, pl. 12, 1-2). Dans le décor funéraire et purement ornemental, voir en dernier lieu

de notre ère, baigne dans ce qu'on peut appeler une « ambiance dionysiaque ». Bien avant le règne de Septime Sévère, enfant de Lepcis Magna, dont les dieux protecteurs, Hercule-Vénus-Liber, reflet de la triade tyrienne Melqart-Astarté-Eshmoun, bénéficièrent naturellement d'un renouveau de prestige au début du IIIe siècle, le culte de Bacchus s'était répandu dans toute l'Afrique. Il avait acquis droit de cité dans le pays, dès le IVe siècle av. J.-C., du fait de son introduction dans le panthéon punique et de la place importante qu'il occupa très vite dans le cycle de Tanit et de Ba'al-Ḥammon [1]. Tant et si bien qu'ayant dépassé sa fonction originelle de dieu de la vigne et de la végétation, pour devenir, par les mystères qu'il préside, dieu de vie et de mort, dieu de la lumière et des ténèbres, Bacchus-Liber est en Afrique le seul, avec Saturne et Sérapis [2], à être appelé *deus magnus*.

Dans la complexité de sa nature et l'universalité de ses attributions, il est sans doute de tous les dieux acceptés par le peuple celui qui ressemble le plus à Saturne. Deux différences cependant séparent ces deux divinités, garantes de l'éternelle re-naissance. L'une de nature, accentuée par l'interprétation théologique : tandis que, comme l'a récemment souligné M. R. Turcan [3], il y a en Dionysos l' «ambivalence fondamentale d'un dieu qui se dédouble en puissances contradictoires», Saturne, lui, ne se laisse pas dédoubler; il n'est pas *dimorphos*, il est tout un. D'un côté se manifeste l'influence « affinante » de la culture grecque, qui voit les contradictions, les explique et les exprime, parfois sur un même document figuré, par un fractionnement de personnalité : un jeune dieu éclatant de vie dans sa nudité (le dieu-fils) voisinant avec un vieux dieu barbu, vêtu d'un long manteau (le dieu-père). De l'autre s'affirme la pensée plus simple, plus élémentaire de l'Afrique, qui se satisfait de l'unique image d'un dieu *senex* et *aeternus*, mais qui, en dépit de son éternelle vieillesse, est à l'origine du renouveau annuel. Pour expliquer une telle anomalie, tout au plus a-t-elle admis, tardivement, nous l'avons vu, et sous l'influence d'idées philosophiques d'origine grecque, l'intervention revigorante d'une déesse *Nutrix*. Avant cette intervention, ni la pensée ni l'art africain ne portaient trace d'une contradiction, pourtant inhérente à toute entité divine qui prétend à l'universalité, c'est-à-dire qui préside à la fois à la vie et à la mort.

L. FOUCHER, « La mosaïque dionysiaque de Themetra », *M.E.F.R.*, LXIX, 1957, p. 151-161 ; « Une mosaïque de triclinium trouvée à Thysdrus », *Latomus*, XX, 1961, p. 291-297, qui dispensent de donner ici une très ample bibliographie.

1. Sur l'introduction de Liber dans le panthéon punique, son origine, les conditions de son introduction et la place qu'il y occupa, voir A. BRUHL, *Liber Pater*, p. 229 et s. et G. PICARD, *Rel. Afr. Ant.*, p. 93 et s. et 115. Sur l'expansion du culte et des mystères dans l'Afrique romaine : J. TOUTAIN, *Cultes païens*, I, p. 360 et s., A. BRUHL, *ouv. cit.*, p. 223 et s. ; G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 194 et s. Le problème du bacchisme africain devrait être réexaminé à la lumière des nombreux documents nouvellement découverts ou restés inédits, et en tenant compte de toutes les traces dionysiaques essaimées sur les monuments les plus divers.

2. Voir *supra*, p. 127.

3. «Dionysos Dimorphos», *M.E.F.R.*, 1958, p. 243-293, qui remarque (p. 276 et s.) que Bacchus indien (le dieu-père), divinité chthonienne, liée aux travaux agricoles, occupe une place réduite en Afrique, de même Sabazios thrace. Ne peut-on pas l'expliquer par le fait que Saturne (lui aussi *senex*) occupe leur place et tient leur rôle ? Voir cependant la découverte récente à Hr-el-Faouar d'un autel dédié à Liber pater *ex iusso Iov(is) Zabazi(i)*, première mention épigraphique africaine d'un culte de Sabazios, ici étroitement associé à celui de Liber pater (A. MAHJOUBI, *C.R.A.I.*, 1960, p. 387-390). Sur Ba'al-Ḥammon et Sabazios, cf. *supra*, n. 8, p. 207.

L'autre différence est d'ordre rituel. Tandis que sur un vieux fond probablement thraco-phrygien, enrichi au contact du mysticisme oriental et des rites helléniques, s'étaient élaborés en l'honneur de Dionysos-Bacchus des mystères, comportant des rites secrets, une initiation et un sacerdoce rigoureusement organisé, à l'intérieur de communautés très fermées, le culte de Saturne était à la base largement ouvert, on le verra bientôt. Même si par quelques aspects, ses cérémonies rappelaient certains rites dionysiaques, elles eurent toujours un caractère moins ésotérique. Les difficultés du premier pouvaient toujours être résolues par une théologie savante au profit des initiés ; le vulgaire les ignorait et s'en tenait aux apparences. Le second, d'audience plus populaire, se devait de rester simple et pour l'essentiel de sa doctrine et de ses rites, accessible à tous. Là encore, face à un Saturne uniforme et sans mystère, il y avait donc deux Bacchus : celui des non-initiés, conforme au type iconographique le plus courant, qui le présente comme le jeune dieu de la vigne et du vin, symbole de vie ; celui des mystères et des initiés, ambivalent, complexe, souverain et dans son sens le plus fort *deus magnus*.

Il n'est plus étonnant dans ces conditions que les Africains de l'époque romaine l'aient, comme à l'époque punique, associé étroitement à leur dieu suprême, mais en le reléguant dans une position subordonnée. Des stèles puniques et néopuniques lui empruntaient le cratère, ses emblèmes traditionnels, la grappe de raisin et la feuille de lierre, voire même les personnages de son thiase [1]. Nous retrouvons le cratère et la grappe de raisin sur des stèles de Lambèse [2], la feuille de lierre à Khenchela et à Gouraya [3], où elle symbolise l'immortalité promise aux fidèles de Saturne — comme de Bacchus. Nous retrouvons même le Satyre sur deux autels de Djémila [4]. Quant aux putti ailés, si fréquents sur les monuments du culte de Bacchus qu'on les considère comme des génies dionysiaques, ils évoquent sur nos stèles les âmes des défunts. Avec leur décor de pampre, leurs guirlandes de fleurs et de fruits, leurs grappes de raisin, les ex-voto de Saturne sont souvent marqués d'une empreinte dionysiaque.

Mais, en écho aux stèles de tradition punique qui, à la Ghorfa notamment, assignent au couple Liber-Vénus les fonctions de divinités de la fécondité, intermédiaires entre la grande divinité céleste et l'humanité, des stèles romaines d'Ellès [5] et du *Vicus Maracitanus* [6] ont soin de réserver elles aussi au couple divin ou à Liber seul la place des divinités secondaires. Une stèle du *Vicus Maracitanus*, où traité d'une manière très accusée comme dieu de la vigne, Liber doit se contenter de la tranche latérale du monument, alors que l'image de Saturne trônant entre les Dioscures domine toute la face principale, est à cet égard très suggestive. D'autant plus suggestive que dans ce même centre Liber était par ses fidèles vénéré comme *deus magnus* [7].

1. Voir M. HOURS-MIEDAN, art. cit., p. 58 : sur le cratère, décor très fréquent des stèles puniques. Mais l'auteur (p. 63) ne paraît pas avoir reconnu Silène (pl. XXXV, fig. b).

2. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 3 ; XXIV, fig. 3.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Khenchela 31 ; Gouraya.

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 5, 6.

5. G. PICARD, *B.A.C.*, 1946-1949, p. 377 et *Rel. Afr. Ant.*, p. 145, fig. 14, où le cratère aux oiseaux accompagné de grappes évoque le paradis dionysiaque.

6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 232 et s., nº 2, 4.

7. J. CARCOPINO, *C.R.A.I.*, 1942, p. 125 et s. ; A. MERLIN, *I.L.T.*, 572 ; L. DÉROCHE, *M.E.F.R.*, LX, 1948, p. 65 ; A. BRUHL, *Liber Pater*, p. 225.

Vénus. La parèdre de Liber suit tout naturellement le sort de celui-ci dans ses relations avec Saturne. Il n'est guère besoin d'y insister. Il suffira de souligner qu'à Aziz-ben-Tellis et au *pagus Veneriensis*, où elle est pourtant chez elle, Saturne et Caelestis sont nommés avant elle[1], et surtout que sur un ex-voto jusqu'ici inédit du Musée de Leyde, provenant de la région de Béjà-Le Kef[2], elle est représentée dans le second registre, sous le regard du dieu suprême.

Junon et Minerve. Il est d'ailleurs remarquable que sur ce même ex-voto Vénus est entourée de Junon et de Minerve, formant un groupe des trois déesses qui ont été, pour l'une, Junon, assimilée à Caelestis, pour les deux autres, Vénus et Minerve, associées à ses fonctions[3]. Mais en même temps l'imagier a bien pris soin de ne leur donner aucun caractère africain ; il les a reproduites dans l'attitude et avec les attributs imposés par le canon gréco-romain classique. Par là se trouve soulignée, sous une nouvelle forme, la suprématie de Saturne sur les divinités du panthéon romain le plus officiel.

Mercure, Silvain. Le problème des rapports de Saturne avec Mercure et Silvain se pose en termes moins simples. En effet, tandis qu'au *pagus Veneriensis*, Silvain est invoqué à une place d'honneur entre Saturne et Caelestis, et qu'à *Rapidum*, il est associé à Mercure et au *numen Iovis* dans un groupe divin qui semble réunir les dieux du panthéon latin avant toute mention des divinités africaines[4], une inscription de Carthage révèle une étrange association de Jupiter-Ḥammon et d'un *deus barbarus Silvanus*[5]. Jupiter Ḥammon est une entité divine très proche de Saturne[6]. Quant à Silvain, il est ici, selon une interprétation plusieurs fois proposée, mais non sûre[7], le Silvain qu'adorent les Berbères (ou qu'adoraient les Puniques ?). Dieu indigène ? Dieu punique ? Dieu romain ? La question se pose de savoir ce que recouvre ce Silvain si étroitement lié à Saturne. Et qui, d'autre part, se trouve souvent en Afrique assimilé à Mercure[8], lequel appartient lui-même au cortège de Saturne : deux inscriptions d'Aziz-ben-Tellis le montrent, ainsi qu'une stèle de Sétif, monument original constitué par une statue de

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Aziz-ben-Tellis 1 et 2 ; *ibid.*, I, p. 294, n° 1.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 292, n° 4 et pl. VII, fig. 3.
3. A noter que Junon (sous le nom de Caelestis), Minerve et Vénus sont toutes trois mentionnées dans l'inscription du *pagus Veneriensis* (*supra*, n. 1). Sur Vénus associée (mais non identifiée) à Caelestis, comme Ashtart-Aphrodite à Tanit, voir G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 64 et s., 114 et s. Vénus prit parfois un caractère très africain, par exemple à Khamissa (J. Carcopino, *R. Afr.*, 1914, p. 397 et s.). Sur les rapports de Minerve guerrière avec Tanit-Caelestis, cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 277 et n. 3 ; G. Picard, *ouv. cit.*, p. 110.
4. *Supra*, p. 233, n. 2.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 15 et s., n° 5.
6. Voir *infra*, p. 430.
7. P. Gauckler, *C.R.A.I.*, 1899, p. 160 ; G.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 151, qui note que les *Dii Mauri* portent parfois le même qualificatif, par exemple *C.I.L.*, 2641. Mais le nom de « barbares » ayant été donné aux Carthaginois par les Grecs (Hérod., VII, 167 ; Platon, dans les *Lettres* qui lui sont attribuées, VII, p. 336 a ; VIII, p. 357 a ; Plut., *Timol.*, 39 ; Diod., XX, 11, 1 ; 12, 2 ; d'après S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 190-191, n. 2), on peut aussi bien comprendre « le Silvain qu'adoraient les Puniques ». Jupiter-Ḥammon serait ici confondu avec ce Silvain punique. Ce qui de toute façon pose dans les mêmes termes le problème de la nature du dieu.
8. *C.I.L.*, 11227 (sud tunisien) ; 87 (*Thiges*) ; *A.Ep.*, 1928, 34 (Aradi) ; *C.I.L.*, 2646 (Lambèse) ; à Dougga, une dédicace *Mercurio Silvio* (L. Poinssot, « Inscr. de Thugga », *Nouv. Arch. Miss*, XIII, n° 27) ; au *castellum Mastarense*, près de Constantine, un bas-relief représente Silvain avec les attributs du Mercure africain, le scorpion, la tortue et le bélier (*C.I.L.*, 6355). Sur l'assimilation Silvain-Mercure, voir J. Toutain, *Cultes païens*, I, p. 266-267.

Saturne, dont la base creusée d'une niche abrite une statuette de Mercure[1].

S'agit-il du vieux dieu latin de la forêt[2], devenu aussi le protecteur du bétail, des jardins, des champs cultivés, des propriétés rurales dont on lui dédiait les bornes-limites, en bref le protecteur de la vie champêtre[3] ? Ou bien s'agit-il du dieu qu'à l'instar de leurs camarades des provinces danubiennes, les militaires de Lambèse vénéraient avec une ferveur particulière[4] ? Cette seconde hypothèse est peu vraisemblable. On ne voit pas bien quels rapports auraient uni Jupiter Ḥammon et le Silvain des militaires. D'autre part on remarque que le culte de ce Silvain est surtout répandu, sinon localisé, dans la partie méridionale de la Numidie[5]. Enfin une importante inscription découverte au début de ce siècle dans la plaine du Sers, en Tunisie[6], démontre que le Silvain vénéré en Afrique — du moins en Afrique proconsulaire — est bien le dieu traditionnel des champs ensemencés (*omnisata terra*) et de la forêt verdoyante (... *viridant nemus*), qu'on adore non dans les temples construits, mais, comme dit le texte de la plaine du

1. *Supra*, n. 1, p. 242, et *Sat. Afr. Mon.* II, Sétif 15 et pl. XXXVII, fig. 4. A Sétif, Mercure est associé. aussi à Caelestis : *supra*, n. 4, p. 216.
2. Cf. A. Grenier, *Rel. étr. et rom.*, p. 83, 113, 115 et récemment les conclusions du mémoire de P. Pouthier, *Silvain, des origines à la fin de l'époque augustéenne*, dans *C.R.A.I.*, 1956, p. 327-328. Cf. aussi Klotz, *Silvanus*, in *P.W.*, 2e R., III A 1, col. 117-125.
3. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 143.
4. Dieu principal des Illyriens, très vénéré en Pannonie — alors qu'il est inconnu dans la province voisine de Norique — le Silvain romain recouvre certainement un dieu indigène des forêts, très abondantes dans les provinces danubiennes à l'époque romaine. Cf. G. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*², p. 175 et s. ; J. Toutain, *Les cultes païens...*, p. 262 et s. ; A. von Domaszewski, *Silvanus auf lateinischen Inschriften*, *Philologus*, 61, 1902, p. 1 et s. On l'y vénère soit sous le simple nom de Silvanus, soit accompagné des épithètes *Silvestris* et *Domesticus*. Sur le Djebel Asker, près de Lambèse, se trouvait un temps le élevé en son honneur et qui, *vetustate collabsum*, fut restauré par la légion entre 198 et 209 (*C.I.L.*, 2671). A Lambèse même, une chapelle lui était dédiée dans le grand ensemble religieux du temple d'Esculape (S. Gsell, *Mon. Ant. Alg.*, I, p. 140 et s.) ; on y adorait sous le nom de *Silvanus Pegasianus* « le Silvain barbare et Pégase, une divinité africaine et un symbole cher aux légionnaires de Lambèse » (R. Cagnat, *L'Asclepieium de Lambèse*, *Atti della Pont. Acc. Arch.*, ser. III, Mem. I, 1, 1923, p. 82-83. Cf. *C.I.L.* 25792). La *legio III*ª *Augusta* rendait à Silvain un culte spécial : *C.I.L.*, 2579 c, 2672-2674, 18238, 18239, 18245 où D.M.S. doit être restitué *D*(*eo*) *M*(*agno*) *S*(*ilvano*) d'après un nouveau texte publié par L. Leschi, *B.A.C.*, 1939, p. 268 = *Etudes d'épigr., d'arch. et d'hist. afr.*, p. 173-174 : *D*(*eo*) *s*(*ancto*) *M*(*agno*) *S*(*ilvano*), *Gen*(*io*) *pr*(*actorii*). Ces deux derniers textes montrent que Silvain possédait un sanctuaire qui fut restauré, agrandi et orné de candélabres après le retour de la légion à Lambèse en 253. Pour d'autres dédicaces à Silvain, récemment trouvées à Lambèse : L. Leschi, *B.A.C.*, 1941-1942, p. 274 et s. = *Etudes d'épigr. d'arch. et d'hist. afr.*, p. 182 et s. Silvain était donc vénéré dans plusieurs sanctuaires, deux au moins, dont l'un était réservé aux militaires. L. Leschi a noté qu'à proximité de l'endroit où furent découverts deux autels à Silvain, avait déjà été trouvé un autel à Mithra par un préfet du camp. On peut remarquer en outre que les premiers témoignages de dévotion à Silvain et à Mithra (dédicaces d'autels et de temples) sont quasi-contemporains (à Silvain sous les règnes de Marc-Aurèle, Lucius Verus et Commode — à Mithra sous Commode) et que tous deux, Mithra comme Silvain, étaient déjà à cette époque très vénérés dans les provinces de l'Europe centrale. On a pu montrer que le culte de Mithra avait été importé à Lambèse à partir des provinces danubiennes (M. Leglay, « Le Mithreum de Lambèse », *C.R.A.I.*, 1954, p. 269-278) très probablement par le légat M. Valerius Maximianus (183-185) qui, muté de Pannonie en Numidie, introduisit en même temps dans le camp de la 3e légion le culte de Jupiter Depulsor, divinité militaire d'origine danubienne (H. G. Pflaum, « Jupiter Depulsor », *Ann. Inst. Phil. et Hist. Or. et sl.*, XIII, 1953, *Mél. I. Levy*, 1955, p. 445-460). Il est très vraisemblable que le culte de Silvain connut, chez les militaires du moins, un renouveau de faveur vers la même époque, du fait des contacts avec les éléments militaires, officiers et soldats, venus d Europe centrale. La théorie de von Domaszewski, *Die Relig. des röm. Heeres*, p. 52-53, repoussée par J. Toutain, *Les cultes païens...*, p. 263-264, se trouve ainsi en partie confirmée.
5. A Timgad, une dédicace *Sil*(*vano*) *deo patrio*, retrouvée dans le temple du Génie de Timgad, en fait un des dieux protecteurs de la *colonia Marciana Trajana Thamugadi* (*B.A.C.*, 1901, p. 312) ; à El-Kantara (*C.I.L.*, 2499) ; son culte est bien attesté aussi dans la région de Constantine (*C.I.L.*, 5933, 6354, 6963), mais ici sans aucun caractère militaire.
6. L. Chatelain, « Le culte de Silvain en Afrique et l'inscription de la plaine du Sers (Tunisie) », *M.E.F.R.*, XXX, 1910, p. 77-97.

Sers, dans les sanctuaires recouverts de feuillage et dans les bois sacrés qui surgissent des fentes des rochers.

Il n'est plus étonnant dès lors que ce Silvain soit quelquefois associé à Mars et même confondu avec lui; leurs attributions qui se rejoignent ont évolué parallèlement. Et de même s'explique la liaison Silvain-Mercure, du moins avec un certain Mercure [1]. Car tandis que dans un cadre urbain ou dans un centre profondément romanisé, les inscriptions, statues et statuettes présentent un Mercure — dieu au pétase et aux pieds ailés — parfaitement conforme aux aspects gréco-latins du dieu du commerce, messager des dieux et patron de la jeunesse sportive [2], dans les campagnes, c'est un tout autre aspect qui prédomine dans les inscriptions et sur les bas-reliefs : l'aspect agraire d'un dieu protecteur de la fécondité [3]. Divinité secondaire du panthéon punique [4], ce Mercure au scorpion qui illustre tant de reliefs rustiques d'Afrique du Nord ne paraît si bien recouvrir un dieu punique ou un dieu indigène au scorpion, malheureusement inconnu par ailleurs, que parce qu'il détenait en commun avec lui certains aspects de sa fonction protectrice de la végétation, commune à toutes les divinités agraires.

Peut-on préciser davantage ? Il le semble, si l'on remarque qu'en dehors des villes, la quasi-totalité des dédicaces à Mercure proviennent des régions vouées à l'oléiculture. Et ce rapprochement est illustré d'une manière particulièrement probante par les nombreux reliefs et stèles à Mercure qui ont été retrouvés dans les huileries de Madaure [5]. D'autre part si l'on recherche d'où proviennent les dédicaces plus précisément adressées à *Mercurius Silvanus* [6], on constate qu'elles émanent, entre autres, de *Thiges* en Byzacène, au sud de *Capsa* (Gafsa), où l'inscription a été gravée de la manière la plus fruste sur un rocher, apparemment par un humble campagnard du cru, d'*Aradi*, où un flamine de Neptune, le dieu des eaux libres, s'acquitte d'un vœu à Mercure-Silvain, de Lambèse en Numidie, ou plus exactement du voisinage immédiat de Lambèse, de la pente méridionale

1. Silvain et Mars ont en effet en commun leur qualité de protecteurs des travaux des champs et des troupeaux et leur caractère militaire.
2. Sur Hermès-Mercure, dieu du commerce et à ce titre patron des associations professionnelles et des voies de communication ; messager des dieux et, comme tel, interprète de la parole divine et psychopompe ; protecteur de la jeunesse sportive, voir la bibliographie rassemblée par P. RAINGEARD, *Hermes psychopompe*, Paris, p. 495 et s.
3. Sur ce Mercure africain, dieu au scorpion, voir W. DEONNA, *Mercure au scorpion*, coll. Latomus, t. XXXVIII, 1959, où se trouve réuni l'essentiel de la documentation. Ces deux aspects de Mercure peuvent d'ailleurs coexister dans un même centre, par exemple à Madaure (*infra*, n. 5).
4. Ce qui expliquerait qu'il ne figure pas dans le fameux « serment d'Hannibal », où sont pris à témoin les principaux dieux de Carthage = *supra*, n. 1, p. 225. Sur une stèle de La Ghorfa (Cb 970), Hermès-Mercure occupe la place du « génie hypostase de Caelestis », ce qui confirme son rang secondaire de divinité intermédiaire. On peut citer aussi une statuette de déesse assise, trouvée dans la chapelle de Salammbô, à Carthage, qui est accompagnée d'une figurine d'Hermès, adossée au montant du trône (G. PICARD, *Karthago*, III, p. 220).
5. Mercure, patron de *Sabratha*, de *Leptis Minor*, de *Thysdrus* (*C.I.L.*, 51 ; 22845), de *Vazi Sarra* (*C.I.L.*, 12001, 12009, etc.), de *Vazaivi* (*C.I.L.*, 17623-17624), paraît avoir été vénéré surtout : en Afrique, dans la vallée de la Medjerda, dans la région d'El-Djem et la région comprise entre *Thelepte* (Feriana), *Sufetula* (Sbeitla) et *Theveste* (Tébessa) ; en Numidie, dans la zone incluse entre Lambèse, *Cirta* où il y avait un temple à deux Mercures (A. BERTHIER, *Rec. Const.*, 65, 1942, p. 131-140) et Sétif-Djémila ; en Maurétanie, à *Rapidum*, *Caesarea*, *Albulae*. Voir J. TOUTAIN, *Cultes païens...*, I, p. 297 et s. Toutes ces régions pratiquaient l'oléiculture. Une carte du culte de Mercure a été dressée dans un mémoire de D.E.S., malheureusement inédit, rédigé à Alger par Mlle J. ANTOINE. Sur les reliefs de Mercure trouvés dans les huileries de Madaure, voir S. GSELL, *Mdaourouch*, 1922, p. 42 et s.
6. *Supra*, n. 8, p. 242.

du Djebel Afia, où un petit fronton qui surmontait sans doute une niche porte ce texte : *sigillum Mercuri Silvani*. On imagine difficilement que des légionnaires de Lambèse soient allés invoquer loin de leur camp un dieu champêtre. Le dédicant est plutôt un paysan et cette niche sur une haute pente, où ne pouvait prospérer que l'olivier, rappelle certaines coutumes berbères d'aujourd'hui qui drainent d'humbles offrandes vers un coin de campagne en l'honneur d'un génie, protecteur des champs et des phénomènes naturels. Ainsi à Lambèse, comme à *Aradi* et à *Thiges*, situées aussi dans des zones d'oléiculture par irrigation, où l'eau est donc particulièrement indispensable, le culte de Mercure-Silvain paraît lié à l'olivier, aussi étroitement que le dieu au caducée et au scorpion l'est aux huileries de Madaure. Entre Mercure protecteur de l'huilerie et Mercure-Silvain protecteur de l'oliveraie il n'y a qu'une nuance, mais on en voit l'importance ; elle achève de prouver que le Silvain honoré par les Berbères est bien le dieu de l'arbre. Le dieu latin est venu en Afrique recouvrir le dieu indigène de l'arbre.

L'inscription de la plaine du Sers n'a pas seulement le mérite d'orienter la recherche sur la nature du dieu, que les Africains vénéraient sous le nom de Silvain, elle révèle aussi qu'entre Silvain et Saturne existaient des rapports étroits. C'est en effet par la voix du dieu qui tient la harpè (*de voce Patris falcitentis*) que l'offrande habituelle, le chevreau, est réclamée pour le Maître du petit sanctuaire rural [1]. En tant que dieu suprême agraire, Saturne règne donc aussi sur toute la végétation arbustive. Cette intime collusion nous aide à comprendre la confusion, voulue à Carthage par un collège de prêtres, du *deus barbarus Silvanus* avec le grand dieu de l'Afrique.

A Djémila une base hexagonale dédiée à Saturne par un de ses prêtres réserve les deux reliefs les plus proches de l'inscription votive à Hercule d'une part, à un Satyre d'autre part [2]. C'est, à ma connaissance, le seul témoignage d'une relation entre Saturne et Hercule. Mais on se doit de la mentionner, puisque déjà sur les stèles de la Ghorfa [3], on peut voir le dieu à la massue, associé au culte de la grande déesse céleste. A *Cuicul* il apparaît surtout — et d'autres documents le prouvent [4] — comme l'associé de Bacchus, ici représenté par un membre de son thiase, et à ce titre comme un génie de la fécondité. Ce qui justifie la relation avec le dieu *frugifer*, maître de toute fécondité. *Hercule.*

Bien qu'unique lui aussi, le lien que semble établir entre Saturne et Esculape *Esculape.*

1. *Supra*, n. 6, p. 243. D'après l'inscription du *pagus Veneriensis*, c'est un chevreau qui est offert à Silvain ; et Mercure reçoit la même offrande d'après les inscriptions d'Aziz-ben-Tellis (*supra*, n. 1, p. 242). Sur une mosaïque de Thysdrus, représentant les Mois, Mai est évoqué par une statue de Mercure, au pied de laquelle se dresse un chevreau destiné au sacrifice (L. FOUCHER, *Découv. arch. à Thysdrus en* 1961, Notes et Documents, V, 1963, p. 37, fig. 7).
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila 6.
3. Cb 970, 971 ; G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 128.
4. Sur le culte d'Hercule associé à celui de Liber pater : *C.I.L.* 20145 et J. CARCOPINO, *Libyca*, II, 1954, p. 419-423 = *A. Ep.*, 1955, 155. Toutefois à *Cuicul* même le culte d'Hercule seul est attesté bien avant l'époque sévérienne : *B.A.C.*, 1913, p. 166, 6° = *A. Ep.*, 1913, 154 ; *B.A.C.*, 1914, p. 302 et s. = *A. Ep.* 1914, 236 ; sur un petit autel domestique (encore inédit) ; sur une intaille datable du IIe siècle (*Libyca*, V, 1957, p. 113-116). A propos d'une mosaïque dionysiaque de Themetra, L. FOUCHER, *M.E.F.R.*, LXIX, 1957, p. 151-161, a récemment montré comment l'association Heraclès-Dionysos avait conduit à faire du premier un génie de la fécondité. Mais n'avait-il pas déjà auparavant ce caractère : cf. l'intaille de Djémila, où il est représenté égrenant des semences (?). — C. et G. Ch. PICARD viennent de montrer (« Hercule et Melqart », dans *Hommages à J. Bayet*, coll. Latomus, LXX, 1964, p. 569-578) qu'à l'époque punique Melqart et Baʿal-Ḥammon ne se trouvaient jamais associés, et que même ils s'excluaient ; ceci pour des raisons à la fois politiques et religieuses. C'est sans doute en souvenir de cette opposition qu'à l'époque romaine Hercule n'apparaît dans l'entourage de Saturne que par l'intermédiaire du thiase dionysiaque, et encore une seule fois.

la découverte d'une statue du dieu de la santé dans le sanctuaire du grand dieu africain d'Haïdra[1], mérite d'être relevé pour deux raisons. D'abord parce que le même lien est attesté entre Caelestis et Esculape[2]. Ensuite parce qu'il correspond, pour l'un comme pour l'autre, à une fonction guérisseuse, salvatrice, parfaitement assurée par l'épigraphie[3]. Regardant Saturne comme dieu-père, *genitor* des hommes, responsable de leur naissance, ses fidèles devaient logiquement le considérer aussi comme un dieu de sauvegarde, conservateur de leur vie, providence de leur santé et Esculape comme une des manifestations de son pouvoir suprême.

Janus. Plus difficile à définir apparaît le rapport que deux inscriptions de *Musti* nouent entre Janus et Saturne[4]. Il est peu probable qu'il soit fondé sur les liens que les mythographes ont voulu créer entre le premier roi du Latium et l'intrus qu'il fut contraint d'y accueillir. L'Afrique du début du IIIe siècle semble pourtant avoir été le théâtre d'une curieuse tentative, déjà signalée à propos de la déesse Ops, de relance des vieilles divinités italiques de la fécondité gravitant autour de Saturne. Or justement Janus, partout presque oublié, sauf ici dans les provinces africaines[5], avait hérité de son antique souveraineté sur les « commencements » une sorte de présidence naturelle à la vie universelle. Ce que traduit Martial par l'appellation de *mundi Sator et rerum Sator*[6] et qu'expriment les Africains en le surnommant *pater* avec un ensemble que n'entache aucune exception. C'est vraisemblablement à ce titre qu'il est associé à Saturne et à Nutrix dans un même sentiment religieux — *iussu religionis*, précise un des textes de *Musti* — et lié à une manifestation de loyalisme impérial, sur laquelle on va revenir.

Divinités égyptiennes. Plus étrange encore, mais non moins significative de l'état d'esprit des Africains du IIe-IIIe siècle, une stèle de Morsott dans la région de Tébessa, présente sous le patronage des deux grandes divinités célestes trônant dans le registre supérieur, une série de quatre divinités, dont malheureusement une cassure de la pierre a emporté la majeure partie, pour ne laisser que les têtes[7]. Deux d'entre elles portent la coiffure dite « hathorique » sommée d'un fleuron ; des deux autres l'une est cornue, l'autre diadémée. Sans qu'on puisse les identifier avec précision, il est clair que l'on a affaire à des divinités égyptiennes, qu'on a pris soin d'aligner dans un registre inférieur à celui de Saturne, à la même place qu'ailleurs, en Tunisie centrale, occupent les divinités les plus connues du

1. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 324.
2. *C.I.L.* 16417. De même sur une inscription d'*Apulum* (Dacie) émanant sans doute d'un Africain (*C.I.L.*, III, 993). Dans le temple de Caelestis de Dougga, fut trouvé un torse d'Esculape (L. POINSSOT, « Inscr. de Thugga », *l.l.*, p. 338).
3. *Supra*, p. 218, n. 1. Il me paraît inutile de revenir ici sur les rapports de Saturne et d'Apollon, examinés plus haut, à l'occasion des rapports avec *Sol* et *Luna* : *supra*, p. 223 et voir *infra*, p. 338.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 221, nº 1-2.
5. Sur le culte de Janus en Afrique, cf. J. TOUTAIN, *Cultes païens...*, et *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 222, n. 5.
6. Martial, *Epigr.* X, 28, 1. Sur Janus, dieu des commencements : Ovide, *Fast.* I, v. 171 et s. ; voir en dernier lieu R. SCHILLING, « Janus, le dieu introducteur, le dieu des passages », *M.E.F.R.*, LXXII, 1960, p. 89-131, avec bibliographie antérieure, p. 90, n. 3.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 358-359, nº 56. La coiffure dite « hathorique », sorte de perruque à raie médiane qui encadre le visage et se termine au-dessous du menton par deux volutes, est fréquente dès le IIe millénaire avant J.-C. en Phénicie, en Syrie et en Palestine. Elle représente, pour H. FRANKFORT, *Cylinder Seals*, p. 266 la coiffure de la déesse Hathor et donc un emprunt direct à l'iconographie égyptienne. Ce que nie M. T. BARRELET, « Deux déesses syro-phéniciennes sur un bronze du Louvre », *Syria*, XXXV, 1958, p. 27-44, pour qui une forme « hathorisée » de la coiffure existait en Mésopotamie à très haute époque, sans qu'il y ait un emprunt direct à l'Egypte. Ce qui ne veut pas dire qu'ensuite en Phénicie et en Syrie, l'influence de l'Egypte soit à rejeter. Quoi qu'il en soit, sur la stèle de Morsott, les coiffures des quatre divinités sont typiquement égyptiennes ou égyptisantes.

panthéon romain. Ainsi s'affirme, dans une région pénétrée par les cultes égyptiens[1], la volonté de proclamer la prééminence du dieu africain sur toutes les autres divinités, étrangères comme latines.

Quelle que soit donc la nature des rapports entretenus par Saturne avec les autres divinités, qu'ils soient aux yeux de ses fidèles, fondés sur l'assimilation, sur l'association ou sur le service, ils tendent toujours en fin de compte vers une même fin : l'exaltation de leur dieu, souverain omnipotent et éternel, forme suprême du pouvoir divin, devant laquelle toutes les autres doivent s'incliner.

Un tel épanouissement de sa personnalité n'a pas été acquis d'un seul coup. Déjà au Ier siècle av. J.-C. nous l'avons vue se dégager peu à peu de son lourd passé punique, pour s'affirmer vers l'époque des Flaviens et se manifester avec éclat lors des premières décades du IIe siècle dans l'adoption d'un type sculptural défini. C'est aussi très progressivement qu'à partir de la fin du Ier siècle surtout elle s'est enrichie par addition de titres nouveaux, emprunts de symboles, adjonction d'acolytes, assujettissement d'autres divinités, qui achèvent au début du IIIe siècle de façonner le vrai visage du dieu. Mais tandis que s'affirmait l'universalité du Saturne africain, d'autres divinités se prétendaient elles aussi universelles. On devrait trouver trace de leur concurrence. Car Sarapis et Isis, Jupiter Héliopolitain, Cybèle et Attis ont pris pied en Afrique. Qu'en dehors du continent africain on n'en trouve pas trace, c'est normal. Le culte de Saturne n'a guère été exporté que par des Africains, militaires en déplacement ou commerçants en quête d'affaires[2]. Mais en Afrique même ? C'est pourtant un fait que ni l'épigraphie ni l'iconographie ne permettent de déceler la moindre rivalité. Même sur la stèle de Morsott, qui subordonne des divinités égyptiennes à Saturne, on a évité de faire figurer les deux grands dieux alexandrins. Comme si chacun avait eu à cœur de rester chez soi ! On a plus d'une fois remarqué que les dieux de l'Orient ne rencontrèrent de succès en Afrique que dans la mesure où ils acceptèrent de s'identifier « à des divinités africaines, comme Cybèle à Caelestis ou Isis à Déméter. Autrement ils ne trouvèrent de fidèles que dans la population cosmopolite des ports, ou dans les territoires militaires de la bordure saharienne »[3]. Face à l'invasion des religions orientales, l'Afrique est la seule des provinces d'Occident à ne s'être pas laissé entamer dans ses forces vives. Cette originalité, elle la doit à la personnalité de son propre dieu, à sa parfaite conformité aux aspirations de ses habitants, à l'emprise sans faille qu'il exerçait sur eux. La religion de l'Afrique se confondait avec la religion de Saturne.

Il y a pourtant un culte qu'imposait la présence de Rome : celui de l'empereur. Son caractère officiel devait inévitablement le mettre en rapport avec le culte partout présent de Saturne. Etudier leurs relations devrait éclairer à la fois la psychologie religieuse des Africains et la politique religieuse de Rome en Afrique.

1. *I.L. Alg.* I, 3013 (Sérapis) ; à *Theveste* même une Egitia (3453), un Pelusius (3229). Relations de la région avec l'Egypte attestées par *C.I.L.*, 11658 ; *I.L.Afr.*, 184 ; *I.L.T.*, 490.
2. Voir Appendice à *Sat. Afr. Mon.* II. : Saturne hors d'Afrique.
3. G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 221. On manque en vérité d'une étude complète sur les cultes orientaux en Afrique. Elle prendra sa place dans la collection dirigée par M. J. VERMASEREN, *Etudes préliminaires à l'histoire des relig. orient.* Dès maintenant on peut dire que, sauf à mettre en lumière le développement particulier des cultes alexandrins du fait de leur ancienneté dans le monde punique et de l'influence personnelle de Cléopâtre Séléné en Maurétanie, ses conclusions ne semblent pas devoir démentir celles de G. Picard.

D. — *Saturne et le culte impérial*

A lire les dédicaces des temples, des autels et des ex-voto offerts à Saturne, on est frappé par l'abondance des références aux empereurs et en particulier à leur « salut ». Celles-ci ne relèvent cependant pas toutes des mêmes dispositions d'âme. Et une analyse plus poussée permet de différencier trois formes d'association de la personne impériale au culte de Saturne.

Associés sous une forme officielle et publique,

Il y a d'abord une forme *officielle et publique*, qui engage une collectivité municipale ou tribale, soit directement, soit indirectement par le canal d'un ou de plusieurs individus, mais agissant en vertu d'un décret des décurions. Pour redresser plus aisément les erreurs d'appréciation souvent commises, il a paru utile de dresser le tableau suivant, d'après la chronologie des dédicaces.

Objet	Donateurs	Mention impériale	Date	Observations	Références à *Sat. Afr. Mon.*
Aedes Saturni	un patron du *pagus*	à Tibère	36-37	sont offerts en même temps une *ara Augusti*, un arc, des travaux devant le *templum Caesaris*. Le dédicant est un *duumvir*.	Dougga 2 (I, p. 212)
Templum	un affranchi	*pro salute* de Nerva	96-98	*decreto decurionum*, *pecunia publica*	Hr-Douemis 1 (I, p. 272)
Autel (?)	une communauté (?)	*pro salute* d'Hadrien	117-138		Khenchela 1 (II)
Templum	la *gens Bacchuiana*	*pro salute* d'Antonin	138-161	*sua pecunia*	Bou-Djelida 1 (I, p. 123)
Temple (?)	?	*pro salute* de Marc-Aurèle et L. Verus	161-169		Aïn Fourna 13 (I, p. 239)
Cella et *statua Saturni*	un *pontifex*	*pro salute* de Marc-Aurèle et L. Verus	164-165	*ex decreto decurionum*	Tebessa 1 (I, p. 334)
Restauration de l'*aedes Saturni*	la *civitas*	*pro salute de* Commode	184-185		Dougga 4 (I, p. 215)
Extension et embellissement d'un temple	un *flamen perpetuus*	*pro salute de* Commode	185-192		Hr-Kasbat 1 (I, p. 115)
Temple	magistrat ou prêtre municipal	*pro salute* de Sept. Sévère et Cl. Albinus	194-195	*pagus* et *civitas* associés à la dédicace *ex decreto decurionum*	Dougga 5 (I, p. 215)
Temple (?)	?	*pro salute* de Sept. Sévère	195-199		Madaure 1 (I, p. 362)
Temple (?)	?	*pro salute* de Sept. Sévère	193-211		Mactar 2 (I, p. 242)
Autel	les *Thibisanenses*	*pro salute* d'un empereur Sévère	193-235		Fontaine-Ch^de 1 (II)
Autel	?	*pro salute* de Sept. Sévère	195-198		Fontaine-Ch^de 2 (II)
Temple	?	*pro salute* de Sept. Sévère et ses fils	198-208		Haïdra 6 (I, p. 326)
Temple (?)	?	*pro salute* de Sept. Sévère et Caracalla	198-209		O-Kitan 28 (I, p. 28)
Arc et embellissement du temple	un *flamen perpetuus*	*pro salute* de Sept. Sévère et ses fils	202-205		Khamissa 4 (I, p. 369)
Temple	?	*pro salute* de Sept. Sévère et ses fils	209-211		Mons 1 (II)
Temple (?)	le municipe	*pro salute* de Gordien III	238-244		Slouguia 1 (I, p. 120)

D'où l'on peut conclure que sur 18 temples dont nous connaissons la dédicace[1], 15 associent le nom de l'empereur au culte du dieu auquel ils ont été voués. Il est vrai que tous ces sanctuaires ont un quelconque caractère officiel soit du fait de leurs donateurs, soit du fait de leurs dédicants.

sous une forme fonctionnelle,

Le cas des grands domaines impériaux doit être isolé. Il semble ici normal que le nom de l'empereur, propriétaire éminent des lieux, soit associé à toute consécration religieuse. C'est là une forme d'association, qu'on peut appeler « *fonctionnelle* ». Elle est attestée à :

— Hr-el-Gonai où une *ianua* est offerte et dédiée par un *sacerdos Saturni* pour le salut d'Antonin et de ses fils adoptifs (*Sat. Afr. Mon.* I, p. 418, nº 1).

— Souk el-Tleta pour un temple offert par un *sacerdos Saturni* pour le salut de Septime Sévère et de ses fils (p. 271, nº 2).

— Thibar où une stèle votive est offerte par un *sacerdos publicus* pour le salut de Géta ou de Carus (?) (p. 205, nº 1).

— Ksar el-Ahmar où une chapelle (?) est offerte à Saturne, génie du *saltus*, pour le salut de Maximin (235-237), sans doute par un affranchi du domaine (p. 416, nº 1).

— Au Djebel-Djelloud enfin où un prêtre commémore son « entrée » par l'offrande d'une stèle *pro salute Augusti* (p. 30, nº 15).

Ces manifestations n'ont évidemment aucun caractère officiel. Elles sont guidées par l'attachement des travailleurs à leur patron.

sous une forme personnelle.

Restent les témoignages *personnels*. Ils sont rares. Je n'ai pu en relever que quatre[2] :

— l'un à Hr-Mest, où un fidèle dédie un autel *iussu religionis* pour le salut de Septime Sévère et de ses fils (p. 221, nº 2) ;

— un autre à Lambèse, où deux fidèles, et probablement des prêtres, élèvent un temple à Saturne et à Ops, avec autel et portique, pour le salut de Caracalla et de sa mère Iulia Domna (II, Lambèse 1) ;

— un troisième au Bou-Kourneïn, de la part d'un collège de prêtres, semble-t-il, qui à l'occasion d'une dédicace (?) à Saturne précisent qu'ils l'ont faite pour le salut de deux empereurs, sans doute Septime Sévère et Caracalla (p. 35, nº 1) ;

— un quatrième à *Rapidum* : c'est une dédicace à tous les dieux et à toutes les déesses et parmi eux à Saturne et à la victoire des Césars ; elle émane — on l'a déjà vu — de l'ancien caïd d'une tribu qui participa aux expéditions punitives de 255-259 (II, Masqueray 1).

Encore ces deux derniers documents sont-ils peu probants ; si celui de *Rapidum* est vraiment personnel, il n'a pas grande valeur religieuse. Hormis un temple

1. Nous en connaissons en réalité 21 ; mais trois d'entre elles sont tellement fragmentaires qu'on peut difficilement en tenir compte. Encore sur ces trois y en a-t-il deux qui comportent, semble-t-il, une mention impériale : à la Mohammedia (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 75, nº 1), et Hr-ben-Glaya (p. 264, nº 1). La troisième est celle de Ksiba (p. 422, nº 1).

2. Sans tenir compte de celui qui à Cherchel, en 29-30 après J.-C., réunit deux femmes dans un sacrifice *pro salute regis Ptolemaei* (*Sat. Afr. Mon.* II, Cherchel 1).

et un autel, ce qui est bien peu pour l'ensemble des quatre provinces, aucun ex-voto, aucune expression du culte individuel des Africains ne révèlent qu'ils aient inclus le salut de l'empereur dans leurs dévotions privées. Tout au plus s'en accommodaient-ils à l'occasion.

Pro salute principis = formule de culte impérial ?

Il est en revanche significatif que les collectivités, municipales et tribales, l'associent régulièrement à leurs manifestations officielles de culte saturnien. Mais la mention *pro salute* d'un empereur dans une formule dédicatoire implique-t-elle un acte de culte impérial ?

Deux textes fondamentaux la mettent à sa véritable place dans la religion impériale. L'un de Pline le Jeune qui observe dans le *Panégyrique de Trajan* : « Notre coutume est de formuler des vœux (*nuncupare vota*) à la fois pour l'éternité de l'empire et *pro salute principis* et, à l'occasion du prince, pour le salut de l'empire »[1]. L'autre, écho fidèle du premier, est de Tertullien qui dans l'*Apologétique*[2] traite à plusieurs reprises du salut des empereurs comme d'une forme essentielle du culte officiel. S'abstenir de participer à la *nuncupatio votorum*, c'est-à-dire de sacrifier *pro salute principis*, constitue une double offense : à la majesté et à la dignité impériale, c'est un crime de lèse-majesté ; à la divinité impériale, c'est un sacrilège[3]. De là, et bien qu'aucune loi n'oblige les individus à la *nuncupatio votorum*, le grave danger de s'y soustraire volontairement, et l'habitude prise par les individus, comme par les collectivités, de couvrir tous leurs actes de la formule *pro salute* ou *pro incolumitate principis*.

De fait, quelques dédicaces de temples voués à Saturne ne mentionnent pas le nom de l'empereur[4], ce qui prouve bien que la loi ne l'imposait pas sous peine de soupçon d'incivisme et de sacrilège. N'étaient les textes décisifs de Pline et de Tertullien, on pourrait donc se demander si l'introduction d'une telle formule n'équivalait pas à un mode de datation assorti d'un geste de loyalisme. Voire même d'une apparence de loyalisme, destinée à camoufler une manifestation religieuse « nationale », c'est-à-dire au fond d'une simple mesure de précaution ?

ou de simple loyalisme ?

Je ne le crois pas, pour plusieurs raisons. D'abord parce qu'en plusieurs endroits on peut constater des collusions entre les deux cultes. A Sétif un *sacerdos Saturni* est en même temps flamine[5]. A *Thuburbo Maius* et à *Thubursicum Numidarum*, c'est un *flamen perpetuus* qui se charge de l'extension et de l'embellissement du temple de Saturne[6]. A *Thala*, un autel est offert au dieu africain par un flamine, à l'occasion précisément de son flaminat[7]. Autant de preuves d'alliances entre les deux religions. D'autre part, il est remarquable qu'en Afrique, où le culte impérial s'implanta très tôt, sous la triple forme, individuelle, domestique et officielle, quelques documents prouvent qu'il pénétra parfois dans le

1. *Paneg.*, II, 1 ; 33, 4, 42 ; 1 ; 62, 2-9 ; 67, 3-8 ; 68, 1-5.
2. *Apolog.*, XXVIII 3-4 ; XXIX ; et XXIX, 4 en particulier.
3. Ce qui peut mener à la condamnation à mort, comme le montrent l'exemple de P. Clodius Thrasea Paetus en 66 et d'autres : voir l'art. suggestif de Ch. SAUMAGNE, « La « Passion » de Thrasea », *R.E.L.*, XXXIII, 1955, p. 241-257, à qui ces réflexions doivent beaucoup.
4. Celles de Sidi Mohamed el Azreg (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 290) et de Thala (p. 300). De même deux dédicaces de Dougga (p. 214, n° 3) et de Khamissa (p. 369, n° 3).
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 28.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 115, n° 1 (Hr Kasbat) ; p. 369, n° 4 (Khamissa).
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 302, n° 5.

peuple berbère. Contrairement à ce que prétendait J. Toutain en 1907[1], pour qui il n'aurait jamais été admis que par les magistrats, les officiers et une « bourgeoisie municipale avide d'honneurs ». Enfin, si l'on reprend le tableau présenté ci-dessus, on peut constater que les empereurs associés au culte de Saturne ne sont nullement les princes à tendance autoritaire et attachés aux honneurs divins, mais au contraire les princes dits libéraux, ou bienfaiteurs des provinciaux — comme fut Commode — et surtout les princes d'origine africaine. La moitié (9 sur 18) des monuments recensés célèbrent Saturne pour le salut de Septime Sévère et de sa famille. Un pour le salut de Gordien III. On ne peut douter dans ces conditions que l'association des empereurs au culte de Saturne ne corresponde souvent, même de la part des collectivités, à autre chose qu'à une indication chronologique doublée d'une mesure de précaution. Plus même qu'un acte de simple loyalisme, on peut y voir la marque d'un réel attachement à la personne de certains empereurs du moins. Ceux précisément dont on connaît par ailleurs la politique favorable aux villes et aux campagnes africaines. La reconnaissance a pu conduire certains jusqu'à un acte de culte.

L'attachement des Africains à certains empereurs.

Hypothèse sur les intentions de Tertullien : une tentative de rapprochement avec Rome impériale sur le thème *pro salute principis ?*

Etant donné l'ampleur du mouvement pro-sévérien que traduit le grand nombre de dédicaces soit en l'honneur des empereurs de la dynastie, soit en l'honneur des dieux — Saturne et bien d'autres — pour le salut de ces princes, ne peut-on pas se demander si l'insistance de Tertullien à proclamer que les chrétiens,

1. J. TOUTAIN, *Cultes païens...*, I, p. 43-179. Sur le culte impérial en Afrique, voir en dernier lieu G. PICARD, *Rel. Afr. Ant.*, p. 170 et s. L'*ara gentis Augustae* de Carthage n'est sans doute qu'une manifestation du culte individuel ou domestique (L. POINSSOT, *L'autel de la « gens Augusta » à Carthage*, *Notes et Doc.*, X, 1929). Parmi les nombreux témoignages de culte officiel, on pense par exemple à la scène d'apothéose du divin Antonin représentée dans le tympan du fronton du Capitole de *Thugga* (L. DEUBNER, *R.M.*, 1912, p. 1-20 ; M. F. SQUARCIAPINO, *La decorazione frontale in Africa e in altre provincie dell Impero*, *Rend. Pont. Accad. Rom. Arch.*, XVIII, 1941-1942, p. 213-215, fig. 5 ; sur le temple : Cl. POINSSOT, *Les ruines de Dougga*, 1958, p. 34-38). Et surtout à une dédicace offerte *Augusto deo*, c'est-à-dire à Auguste divinisé de son vivant par les *cives Romani qui Thinissut negotiantur* (A. MERLIN, *C.R.A.I.*, 1911, p. 836 et s. ; *I.L.Af.*, 306). Naturellement les fondateurs de colonies ont droit à des marques particulières et officielles de reconnaissance : à *Thugga*, le culte d'Auguste occupe une telle place depuis le règne de Tibère jusqu'au IIIe siècle que L. POINSSOT s'est demandé si les origines du *pagus Thuggensis* ne remontaient pas à Auguste (*N.A.M.*, XXI, 8, 1916, p. 64 et s.). Quant à la colonie romaine de Carthage, dont la création est une idée de César, réalisée par Auguste (*colonia Iulia Karthago*), il est normal qu'elle ait songé très tôt à rendre un culte à son fondateur : un *Iulialis* est mentionné dans une inscription étudiée par R. CAGNAT (*C.R.A.I.*, 1906, p. 470 et s.) qui dans ce *sodalis* ou *sacerdos* ou *flamen Iulialis* propose de reconnaître Sextus Appuleius, époux d'Octavie l'Ainée, sœur d'Auguste. Depuis, on a hésité à rapporter ce sacerdoce à Carthage. On a eu tort, à mon avis. Et une communication récente de M. W. SESTON sur les *Sodales Augustales* (résumée dans *R.E.L.*, 1951, p. 41-43), en montrant que, si les influences hellénistiques avaient joué un rôle sur le culte impérial naissant, les *sodales Augustales* devaient encore beaucoup plus à l'idéologie romuléenne du « fundator Urbis » me paraît devoir confirmer l'institution d'une sodalité ou d'un flaminat *Iulialis* dans la *colonia Iulia Karthago*.

Parmi les documents qui indiquent une pénétration du culte impérial dans les collectivités indigènes, on ne retiendra pas la dédicace d'un autel ou d'une statue *divo Augusto* par le *conventus civium Romanorum et Numidarum qui Mascululae habitant* (*C.I.L.*, 15775 = D. 6774) ; les *cives Romani* ont pu imposer leur volonté aux *Numidae*. On accordera plus d'importance à la dédicace qu'offrirent à Septime Sévère et à Iulia Domna, assimilés à *I.O.M.* et à *Iuno Regina*, les *vicani Maracitani* (*A. Ep.*, 1949, n° 109), c'est-à-dire le petit peuple indigène d'un *vicus* qui dépendait sans doute de la colonie de *Zama Regia*. Et plus encore au témoignage d'une inscription des environs d'*Aubuzza*, *pagus* dépendant de la colonie de *Sicca Veneria* (Le Kef), où était cantonnée une *gens* indigène, dont le nom nous échappe ; elle fait connaître un certain L. Annaeus Hermes qui se pare du titre de *flamen* de la tribu (*C.I.L.*, 16368), ce qui suppose un culte rendu à la divinité impériale par cette tribu berbère. Sur le thème de l' « amour de l'Auguste » dans le petit peuple comme fondement de la loyauté des provinces, voir P. VEYNE, *Cah. de Byrsa*, VIII, 1958-1959, p. 74 et s.

s'ils ne sacrifient pas, du moins prient *pro salute imperatorum*, ne traduit pas une tentative de conciliation avec le pouvoir impérial romain ? Son insistance — il se répète quatre fois en deux chapitres[1] — me paraît justifier au moins la question et, vue sous cet angle, l'analyse des chapitres X et suivants de l'*Apologétique*[2] :

1. Proposition : A la différence des chrétiens, vous, les païens, vous honorez les dieux et vous sacrifiez *pro imperatoribus* (X, 1).

2. Discussion : Or vos dieux ne sont pas de vrais dieux (X, 2-4), à commencer par Saturne (X, 6-11) et les autres. Analyse des preuves (XI-XVI).

3. Justification apologétique : les chrétiens, eux, adorent le seul vrai Dieu. Analyse des preuves (XVII-XXIII).

4. Conclusions : *a*) vos prières et vos sacrifices sont vains : Rome a grandi dans l'irréligion (XXIV-XXV).

b) Du Dieu des chrétiens dépendent les Empires (XXVI-XXVII).

c) *Pro salute imperatorum*, les chrétiens :
— ne sacrifient pas à des dieux impuissants (XXVIII-XXIX).
— prient leur vrai Dieu avec sincérité (XXX-XXXV).

Ils sont donc loyalistes (XXXVI et s.).

En dépit de sa véhémence de polémiste, il n'est peut-être pas interdit de penser que Tertullien a voulu suggérer à un empereur africain un moyen de concilier les exigences de la politique, certaines traditions de ses compatriotes et les impératifs de la foi chrétienne. Il serait piquant que cette tentative de rapprochement sur le thème du salut du prince, unique à ma connaissance dans l'histoire des relations de l'Empire et du Christianisme, fût due à Tertullien et inspirée par l'exemple des rapports de Saturne avec le culte impérial... Elle annoncerait, plus d'un siècle à l'avance, l'édit de tolérance de Galère du 30 avril 311, qui invite

1. *Apolog.*, XXX, 1 : *nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus...* ; XXX, 4 : *precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam... quaecumque hominis et Caesaris vota sunt* ; XXX, 7 ; XXXI, 1-3. Et encore XXXIJ, 1, 2 ; XXXIV, 1, etc.

2. Cette analyse, à partir d'un thème précis, ne détruit naturellement pas l'architecture générale du traité, ni telle qu'on la concevait traditionnellement (P. DE LABRIOLLE, *Hist. litt. lat. chrét.*, I, p. 111 ; J. P. WALTZING, *Tertullien, Apologétique*, 1929, p. XL-LI), ni telle que O. SCHÖNBERGER, « Ueber die symmetrische Komposition in Tertullians Apologeticum », dans *Gymnascium*, 64, 1957, p. 335-340, l'a récemment reconstituée, en montrant qu'elle était fondée sur une composition strictement symétrique. Voir à ce sujet R. BRAUN, « Observations sur l'architecture de l'*Apologeticum* », *Hommages à J. Bayet*, coll. Latomus, LXX, 1964, p. 114-121, qui apporte quelques retouches. — Notons seulement que déjà P. de Labriolle vantait la « composition serrée et puissante » du traité ; ce jugement vaut parfaitement, même pour une analyse partielle, sur un thème précis.

les chrétiens à prier « pour le salut (du prince), pour l'Etat et pour eux-mêmes »[1].

Admissible, cette hypothèse apparaîtrait, dans le parallèle qu'en filigrane elle tisse entre le Dieu des chrétiens, qui seul mérite le titre de *dominus*, et le dieu des Africains qui le porte en fait, comme la meilleure confirmation de la puissance supérieure de Saturne.

1. Lactance, *De mort. pers.* 34 ; Eusèbe, *Hist. Eccl.* VIII, 17 ; cf. K. BIHLMEYER, *Theol. Quartalschrift*, 1912, p. 411-427 ; 527-589 ; J. R. KNIPFING, « The Edict of Galerius (A. D. 311) reconsidered », *R.B.Ph. H.*, 1922, p. 693-711.

CONCLUSION

LA NATURE DU DIEU

Difficulté : le mystère divin

C'est toujours une tâche difficile que d'essayer de déceler la vraie nature d'une divinité. Les dieux aiment à se cacher aux regards des humains ; l'obscurité, le mystère dont ils s'entourent honorent leur divinité. Comme l'a bien compris Strabon, « voiler de mystère les choses sacrées, c'est servir le prestige de la divinité, puisque c'est imiter sa nature, qui échappe à nos sens »[1]. D'une manière très claire Strabon exprime ainsi d'une part qu'en dissimulant la nature divine sous des mythes, des allégories et des symboles, non seulement on travaille à l'exaltation de la divinité, qu'on a d'autant plus de mérite à vénérer qu'elle est plus cachée, mais encore on s'accorde parfaitement avec l'aspect mystérieux de la nature divine, d'autre part que c'est le propre de la nature divine que d'échapper à nos sens : le mystère fait partie de la nature divine. Cette idée a été couramment admise dans l'Antiquité[2]; et le Christianisme, loin de la rejeter, lui a assuré un rôle essentiel[3].

On peut aller plus loin. Puisque le mystère appartient à la nature divine, il s'ensuit que plus celle-ci est cachée, plus le mystère est profond, mieux se manifeste le sentiment religieux des hommes. Car il implique une foi dans la divinité et une confiance dans son pouvoir d'autant plus grandes. Ce principe pose d'ailleurs d'une manière absolue le problème de l'expression divine et de son progrès, depuis la grossière idole des primitifs jusqu'à la statue divine anthropomorphisée. Le sentiment religieux *a priori* n'a pas évolué dans le même sens, mais en sens inverse. Il y a autant, sinon plus de foi chez le paysan berbère qui offre à son dieu une grossière stèle anépigraphe et sans décor que chez le bourgeois romanisé qui lui dédie un ex-voto monumental, constellé de symboles, couvert de personnages

1. *Geogr.*, X, 3, 9, éd. MEINKE, p. 657, 22-24.

2. Elle est reprise au milieu du IVe siècle par l'empereur Julien, *Oratio VII* (*contre le cynique Héraclius*), 216 cd. éd. HERTLEIN, I, p. 280, 15-25 ; par Macrobe, *Comm. in Somnium Scip.*, I, II, 17, éd. EYSSENHARDT, p. 483, 1-4 ; 19, p. 483, 12-20 ; 20-21, p. 483, 20-28, où il montre que la théologie mythique des Grecs dérive de l'idée que les dieux aiment se cacher aux regards, qu'ils « ont toujours préféré être connus et honorés tels que les anciens mythes les représentaient aux yeux du vulgaire, en leur attribuant des images et des statues, alors qu'ils sont on ne peut plus étrangers à de semblables formes, un âge, alors qu'ils ignorent toute croissance comme tout déclin, divers vêtements et parures, alors qu'ils sont incorporels ». Sur le thème de la nature inconnaissable de Dieu, voir l'ouvrage classique de E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig, 1913 et, plus récemment, A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV : *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris, 1954.

3. Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromate*, V, 9, 56, 5, éd. STAHELIN, p. 364, 15-19 : « Tout ce qui se laisse entrevoir derrière un voile grandit et ennoblit la vérité qu'il manifeste... ». μείζονά τε καὶ σεμνοτέραν δείκνυσι τὴν ἀλήθειαν Saint Augustin considère pour sa part que l'allégorie possède une haute valeur pédagogique parce qu'elle valorise la vérité, excite le désir de connaître et embellit la découverte ; voir là-dessus J. PÉPIN, *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, *Recherches Augustiniennes*, I, 1958, p. 243-286.

et de scènes rituelles. Ce dernier offre cependant pour nous l'avantage inappréciable de nous renseigner avec plus de précision sur l'idée que son dédicant se faisait de la divinité.

Cette conception, l'examen des titres, des attributs et des symboles, qui accompagnent régulièrement le nom et la figuration anthropomorphique ou symbolique de Saturne, permet en fin de compte sinon de la dévoiler dans toute sa complexité, du moins de l'approcher autant qu'il est possible de le faire. Cependant que l'étude des rapports qu'entretenait le dieu africain avec les autres divinités des panthéons gréco-romain et étrangers, montre à quel rang le plaçaient ses fidèles dans le monde divin.

C'est, semble-t-il, pour le présenter d'abord et avant tout comme «le Maître du ciel».

I. — Saturne, maître du ciel

Saturne, dieu souverain du ciel

Il est en effet remarquable que la symbolique la plus usitée pour entourer Saturne, voire pour le remplacer dans le registre supérieur des stèles, est précisément la symbolique astrale. En multipliant autour du dieu les étoiles, les rosaces, les disques et les croissants, c'est le monde céleste dans lequel il réside qu'on voulait reconstituer; en le représentant par un de ces «signes», c'est la signification céleste de ce signe qu'on lui attribuait. De même, quand on lui donnait comme compagnon le lion, emblème de l'ardeur solaire, et mieux encore quand on le lui substituait, c'est un dieu de lumière qu'on prétendait par là évoquer. Mais Saturne ne se contente pas d'être un dieu du ciel; il est «le» dieu du ciel. C'est déjà ce qu'annonce la présence du lion, roi des animaux. La juxtaposition, de part et d'autre de son personnage, de *Sol* et de *Luna*, les deux «grands luminaires du monde», ou de Castor et Pollux, les deux hémisphères, les uns et les autres figurés comme ses acolytes et parfois confondus en un même groupe, est destinée à proclamer sa maîtrise absolue sur le ciel, le monde qu'ils éclairent et l'éternité qu'ils entretiennent. Maître du Ciel, du Monde et du Temps, Saturne préside au cours des astres, commande les Saisons et les Jours. Sa domination s'étend donc bien au-delà du Soleil.

Maître du Ciel et du Temps, il est forcément invaincu et invincible; et ce titre d'*invictus* qu'il porte quelquefois le rapproche de *Sol*, mais sans pour autant le confondre avec lui. Sauf peut-être à très basse époque, lorsque le triomphe du syncrétisme solaire tend à conférer un caractère solaire à tous les dieux[1]. En présentant Saturne comme le Soleil, Macrobe[2] — on l'a vu — n'a fait que suivre cette tendance : pour lui tous les dieux du paganisme sont d'ailleurs des hypostases solaires. Pour les Africains des trois premiers siècles de notre ère, sauf peut-être dans quelques régions, bien déterminées, comme celle de Mactar-Althiburos

1. Ce qui a provoqué maintes méprises sur la nature des dieux : c'est le cas de l'Hadad syrien, dont R. DUSSAUD, «Hadad et le Soleil», *Syria*, XI, 1930, p. 365-369 a voulu faire un dieu solaire dès l'époque phénicienne; *contra*, H. SEYRIG, *Syria*, X, 1929, p. 314 et s. qui lui refuse ce caractère, sauf à basse époque.

2. *Sat.*, I, 22.

où l'héliolâtrie semble avoir connu une faveur particulière, la souveraineté de Saturne s'étendait bien au-delà du Soleil, jusqu'au ciel tout entier. La confusion a probablement été facilitée par la conviction, héritée sans doute de l'époque punique, selon laquelle Ba'al-Saturne résidait de préférence sur le Soleil, et Tanit-Caelestis sur la Lune[1], ce qui ne restreint pas la portée plus générale de leur domination commune.

S'il fallait d'ailleurs une confirmation illustrée de cette omnipotence céleste du dieu de lumière dès l'époque punique et néopunique, on la trouverait sur des stèles du sanctuaire d'El-Hofra, qui portent dans leur fronton un S retourné, emblème non du Soleil[2], mais de l'éclair[3]. Et nous avons vu qu'à l'époque romaine l'aigle, qui d'ailleurs tient parfois le foudre dans ses serres, transmet le même symbolisme.

Sans doute est-ce pour cette raison que les temples de Saturne se dressaient, autant qu'il était possible, sur des lieux élevés, en tout cas — on le verra — bien en vue au sommet des collines ou à flanc de coteau, le désignant ainsi comme un dieu acropolitain.

Dieu céleste, maître du soleil et de la lune, Saturne assumait par le fait même, avec sa parèdre Caelestis, la double responsabilité de la pluie qui fertilise la terre et de la chaleur qui mûrit les fruits. Par là s'établit une liaison directe avec sa fonction frugifère.

II. — Saturne, maître de la terre féconde

dieu souverain de la terre

La liaison est d'autant plus aisée que Saturne est à la fois par sa propre «puissance» et par celle de sa parèdre, indigitation de la Terre-Mère, le maître de la Terre féconde. Sa harpè, emblème tout à la fois royal et rural, en fait, plus que le *custos ruris* par excellence, ce qu'a vu Arnobe, le souverain qui règne sur la vie, fait naître et protège les hommes, la végétation et les animaux, apparaissant à ses fidèles comme le «père», créateur et régulateur de toute vie, des êtres comme des choses. Tel est le sens — on a tenté de le montrer — non seulement des titres *pater*, *genitor* et *frugifer* qui l'accompagnent souvent, mais aussi de certains groupes, comme celui des époux enlacés, et des nombreux symboles agraires qui couvrent les ex-voto. Cette souveraineté terrestre, tantôt il l'exerce directement sur toutes

1. Contrairement aux Grecs et aux Romains, pour qui les dieux célestes résidaient dans l'Olympe, dans une zone proche de celle des Champs-Elysées, pour certains du moins qui plaçaient le séjour des âmes héroïsées dans les astres (cf. en part. KAIBEL, *Epigr.*, 649 = *I.G.*, XIV, 1973 et F. CUMONT, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 189 et s.), les Puniques, comme les Orientaux en général, plaçaient résolument la résidence des dieux dans les astres. Sur la conception de l'au-delà chez les Africains, voir *supra*, p. 212 et s. et surtout *infra*, p. 399.

2. Comme le croient A. BERTHIER et R. CHARLIER, *Le sanct. pun. d'El-Hofra*, p. 185. G. CAMPS a reconnu le même signe, développé en roue sur des vases de poterie modelée provenant des sépultures berbères de Tiddis (*Libyca*, IV, 1956, p. 177, vases I, 2, a (fig. 32); I, 9, a (fig. 33) qu'il date de la fin du IIe-début du Ier siècle av. J.-C.; il lui attribue une valeur solaire. Je pencherais plutôt pour un signe de l'éclair.

3. Comme l'a montré R. LEFORT DES YLOUSES, «La roue, le swastika et la spirale : symboles antiques du tonnerre et de la foudre», *Gaz. Beaux-Arts*, 46, 1955, p. 5-20. Sur Ba'al-Saturne = Ba'al-Shamîn, dieu du ciel (appelé θεὸς οὐράνιος sur une dédicace de Damas (*Syria*, VI, 1925, p. 354 et s.) voir *infra*, p. 438.

les activités humaines[1], comme l'atteste la présence sur les stèles de toutes sortes d'instruments de travail, de produits du sol et de scènes campagnardes, tantôt il l'exerce par l'intermédiaire de divinités aux fonctions spécialisées, qu'il traite comme ses auxiliaires. Ce qui a pour effet immédiat de rehausser encore sa suprématie. Et en quelque sorte de l'étendre, par delà le monde agricole qui constitue la majeure partie de la population de l'Afrique ancienne et qui le vénère tout naturellement comme le haut protecteur de l'économie rurale, à l'ensemble de la population. Pour tous, il est le Maître de l'existence ; il préside à ses débuts, il bénit la fécondité des mariages, il guérit les malades aussi bien qu'Esculape. A ce titre, il faudra l'ajouter à la liste connue des dieux sauveurs[2]. Etant bien entendu que, pour lui comme pour tous les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain, la notion d'ὑγίεια-*salus* recouvre aussi bien le salut des âmes que la santé des corps.

Soit que dès l'origine certaines divinités revêtent un double aspect eschatologique et agraire, soit que plus tard, à l'époque hellénistique surtout, des cérémonies mystiques soient venues se greffer sur des rites agraires, on a souvent constaté le lien étroit, qui à l'époque romaine unit cultes agraires et cultes chthoniens. Saturne, en tout cas, régit aussi la mort et l'au-delà. Maître du Ciel et de la Terre, il est en même temps le Maître de l'outre-tombe.

III. — Saturne, maître de l'outre-tombe

dieu souverain de l'au-delà

C'est là un aspect des « puissances » du dieu, dont on n'a pas toujours reconnu l'exacte importance. Il est pourtant essentiel. Faute de le reconnaître, non seulement comme un dieu chthonien, comme « le » dieu chthonien suprême des Africains, on risque de se méprendre sur certains traits fondamentaux de leurs croyances et de leurs rites.

Certes certains attributs tels que le miel, des symboles comme la pomme de pin et la grenade, à la fois emblèmes de fécondité et d'immortalité, le voisinage et l'association de divinités funéraires comme Pluton, Proserpine et *Liber Pater*, pouvaient orienter vers l'au-delà la souveraineté de Saturne. L'imprécision de cet aspect fut longtemps entretenue par le manque de soin apporté par des archéologues peu avertis à localiser avec exactitude les documents qu'ils découvraient.

1. Sur l'agriculture : cf. les représentations de charrues, de houes, etc. ; les scènes de moisson et de rentrée des récoltes, les attributs agraires et les offrandes de prémices au dieu (voir notamment la stèle Boglio de Siliana et des stèles de Ksar-Toual-Zammeul, d'Hr-es-Srira et de Thala, *supra*, p. 188 et s.) ; sous une divinité rustique anonyme se cache en général Saturne, comme l'a vu H. Vertet, « Autel rustique de l'époque impériale près d'Auribeau (Algérie) », *R.A.*, 1960, p. 173-184. Sur l'élevage : cf. les attributs et les offrandes de taureaux, de béliers, d'oiseaux de basse-cour (*supra*, p. 208 et s.). Sur l'industrie oléicole et forestière par l'intermédiaire de Mercure et de Silvain (*supra*, p. 242). Sur le commerce, outre les ex-voto à Tanit et Baʿal offerts par des marchands (*C.I.S.*, I, 333 : marchand d'or ; 334 : marchand d'encens ; 335 : marchand de fer ; 407 ; *R.E.S.*, II, 768 ; III, 1229 ; cf. S. Gsell, *ouv. cit.*, IV, p. 109 qui note qu'il s'agit en général de petites gens) on peut rappeler qu'au retour de son expédition sur l'Océan, c'est dans le temple de Kronos = Baʿal-Ḥammon qu'Hannon fit placer son rapport (éd. Müller, *Geogr. Graeci Minores*, I, p. 1-14) ; sur les stèles à Saturne rien n'évoque l'activité commerciale. Cependant on observera qu'au *Vicus Phosphori* (Aïn-Melouk) un temple est dédié à Caelestis, comme patronne du *vicus* et des *nundinae* qui s'y tiennent (*B.A.C.*, 1914, p. 566-570 ; 1916, p. 62-69 ; 1918, p. 232-237).

2. Cf. B. Allo, « Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain », *Rev. Sc. phil. et théol.*, XV, 1926, p. 5-34.

Or, quand toutes les indications sont fournies avec un minimum de soin, on constate que souvent des stèles à Saturne ont été exhumées dans des nécropoles, ou qu'autour de son temple — quand il est érigé à l'extérieur de l'agglomération — se pressent des tombes. Il en est ainsi aussi bien à Carthage la capitale, qu'au Djebel Djelloud et à Hippone en Proconsulaire, à Lambafundi et à Timgad en Numidie, à Cherchel et à Saint-Leu en Maurétanie[1].

Il n'est pas moins significatif d'observer :

1) Que l'imagerie des stèles funéraires est souvent identique à celle des stèles votives : sur les unes comme sur les autres, même cadre architectural, même décor, même personnage sacrifiant sur un autel, dans ses mains même *volumen*, mêmes offrandes d'encens, de grappes de raisin, de pommes de pin, de couronnes[2] ; or, si l'on confronte d'une part les stèles funéraires puniques, remarquables de simplicité (le défunt debout, la main droite levée en geste de prière) aux stèles funéraires romaines, d'une grande richesse de décor, d'autre part les ex-voto puniques et néopuniques aux ex-voto d'époque romaine, c'est pour constater que le décor des stèles funéraires romaines ne doit rien à celui des épitaphes puniques, mais qu'en revanche il dépend directement du décor des stèles votives. C'est particulièrement vrai pour les cérémonies rituelles, les types d'offrandes et le décor astral (croissant, disque, oiseaux, dauphins) qui évoque le voyage des âmes dans l'au-delà. Il semble donc qu'en Afrique la symbolique funéraire soit directement empruntée à la symbolique des ex-voto dédiés à Baʿal-Saturne, qui elle-même reflète l'idée que les Puniques, puis les Berbéro-romains, se faisaient de l'outre-tombe et du rôle qu'y jouait le dieu[3].

2) On observe d'autre part sur un certain nombre de stèles une parfaite discordance entre l'imagerie et l'inscription ; l'imagerie les destine à une fonction votive alors que le texte, qui commence par une invocation aux dieux Mânes (D.M.S.), est funéraire[4]. Ne faut-il incriminer que l'insouciance des acheteurs qui, selon S. Gsell, « prenaient souvent les stèles déjà sculptées qu'ils trouvaient dans les magasins de vente et y faisaient graver, selon leur désir, soit une inscription votive soit une dédicace »[5] ? Une telle explication, en admettant qu'elle ait

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 12, 26, 434 ; II, aux autres endroits cités.

2. Sans prétendre en donner une liste exhaustive, voici quelques exemples : à Mactar (La Blanchère et Gauckler, *Cat. Mus. Alaoui*, p. 74, n° 880 ; p. 75, n° 890 et pl. XXIV) ; à Henchir-Gheradou (L. Poinssot, Ch. Saumagne, *B.A.C.*, 1932-1933, p. 199, 3) ; à Sbiba (*ibid.*, p. 202-203, 6, 7, 8) ; à Mons (Delamare, *Expl. Arch. Alg.*, pl. 94, n° 3) ; à Cherchel (J. Carcopino, *B.A.C.*, 1918, p. 228) ; à Rapidum (M. Leglay, *M.E.F.R.*, 1951, p. 61 et s., n° 2 et pl. II, fig. 4 ; n° 4 et pl. II, fig. 5 ; n° 5 et pl. III, fig. 6 ; n° 28 et pl. VII, fig. 17 ; n° 29 et pl. VII, fig. 18). Sur une stèle funéraire (avec inscription D.M.S., contenant des noms indigènes), provenant de Regada, dans la région de La Calle (*B.A.C.*, mai 1936, p. XVI, n° 9), on peut voir un personnage masculin, dont la main droite tient une patère au-dessus d'un autel, tandis que la main gauche, ramenée sur la poitrine, tient un objet conique (*capsa* ou pomme de pin ?) ; derrière lui, au-dessus de l'autel, une grande palme. Une telle scène conviendrait parfaitement à une stèle votive.

3. Voir *supra*, p. 212 et *infra*, p. 399.

4. Cf. par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 31, n° 16 (DJ-Djelloud) ; p. 345, n° 30 (Tébessa) ; p. 412, n° 22 (Aïn-Nechma) ; p. 450, n° 62 (Hippone) ; II, Khenchela 31, 32. Les stèles n° 84 de Guelma (I, p. 403) et n° 1 d'Hippone (p. 436) et n° 7 de Sétif sont particulièrement intéressantes : le décor est celui des ex-voto ; l'inscription est funéraire, mais commence par une invocation à Saturne, qui remplace l'invocation habituelle aux dieux Mânes : sur cette question, voir *infra*, p. 380.

5. S. Gsell, *Texte explicatif des pl. de Delamare*, p. 96 ; suivi encore par L. Poinssot et Ch. Saumagne, *B.A.C.*, 1932-1933, p. 200-201.

pu valoir dans quelques cas, ne peut être généralisée. D'autant moins qu'en plusieurs endroits — à Lambèse et à El Kantara notamment [1] — on a retrouvé des caissons du type « cupule », monuments très caractéristiques de l'art funéraire africain [2], mais portant un relief de caractère votif ; l'épitaphe habituellement inscrite sur la tranche du caisson se trouve remplacée par la scène d'offrande du mouton, celle-là même qui figure sur la plupart des ex-voto. C'est le mérite de M. H. I. Marrou d'avoir montré le premier que de tels « reliefs » à Saturne avaient une destination funéraire [3]. Et que du même coup des stèles funéraires pouvaient être consacrées à Saturne, dieu chthonien.

3) Si des monuments funéraires sont envahis par le décor des monuments votifs, l'inverse peut aussi s'observer. Au *vicus Maracitanus*, à Timgad, à Lambafundi et ailleurs [4] on se trouve, à première vue, devant des stèles qui semblent en tous points identiques aux autres qui les entourent et qui furent découvertes en même temps, au même endroit. Pourtant, à y regarder de plus près, elles s'en différencient, ici par l'intrusion d'un masque funéraire, là de deux Eros figurés dans l'attitude bizarre, mais couramment adoptée par l'imagerie funéraire gréco-romaine, d'adolescents endormis debout, la tête inclinée sur l'épaule, les jambes croisées et le corps appuyé sur une torche renversée, symboles de la mort considérée depuis une haute antiquité comme un « sommeil éternel » [5]. L'association étroite sur les mêmes monuments de Saturne et des Eros confirme à la fois le caractère funéraire de ce type de stèle et le caractère chthonien de Saturne.

4) On ajoutera encore, si l'on veut, un autre élément commun aux stèles votives et aux stèles funéraires, la présence à leur pied des mêmes *mensae*, tables d'offrandes qui ne sont donc pas exclusivement funéraires, comme on l'a cru jusqu'ici, mais qui — nous y reviendrons plus loin [6] — ont une fonction rituelle liée à une cérémonie de culte chthonien.

1. Cf. par exemple *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIV, fig. 9-10 (Lambèse) ; pl. XXX, fig. 3-7 (El-Kantara).
2. Sur ces monuments funéraires en forme de caissons monolithes, semi-cylindriques, qu'on trouve aussi bien sur des tombes à inhumation que sur des tombes à incinération, cf. SCHMIDT, *Philologus*, XLVI, 1888, p. 163-167 ; Héron DE VILLEFOSSE, *B.A.C.*, 1899, p. 180-182 ; S. GSELL, *Mon. Ant. Alg.*, II, p. 46-47. A Timgad, par exemple, dans la nécropole dite de la porte de Lambèse : L. LESCHI, *B.A.C.*, 1934, p. 36-51. Ces *cupulae* seraient d'origine punique selon S. GSELL, *M.E.F.R.*, XX, 1900, p. 91-92 ; *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 440-441.
3. H.-I. MARROU, « La collection Gaston de Vulpillières à El-Kantara », *M.E.F.R.*, L, 1933, p. 53-71.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 231 et s., nos 2, 3 (Ksar-Toual-Zammeul ; II, Timgad 39 et 46 (pl. XXVIII, fig. 6) ; Lambafundi, 1, 2 (pl. XXV, fig. 1, 2). Les stèles aux Atlantes sont peut-être aussi des stèles funéraires. A Lambafundi (no 11) on trouve une stèle funéraire qui ne fut pas terminée et qui, retournée, fut remployée comme stèle votive.
5. Sur le type de l'Eros funéraire, voir FURTWAENGLER, dans ROSCHER, *Lexik.*, s.v. *Eros*, col. 1369 et s. et M. COLLIGNON, dans DAREMBERG-SAGLIO-POTTIER, *D.A.*, s.v. *Cupido*, p. 1610 et s. ; aussi M. COLLIGNON, *Statues funéraires*, p. 330 et s. et F. CUMONT, *ouv. cit.*, p. 338 et s. L'Eros endormi debout, appuyé sur une torche renversée, apparaît sur de nombreux sarcophages, souvent en compagnie d'Endymion : ROBERT, *Sarkophag. rel.*, III, 1, nos 39-50, 53-55, pl. XIII-XV ; CUMONT, *ouv. cit.*, pl. XXIII, 2 ; en Afrique sur un sarcophage trouvé près du Kef (G. PICARD, *C.R.A.I.*, 1946, p. 446 et s.). On le rencontre aussi sur une fresque de Doura-Europos, où il voisine avec un banquet funéraire (*D.R.*, VI, 1932-1933, p. 151 et s. et pl. XLII, 1). Sur la mort considérée comme un sommeil éternel, voir F. CUMONT, *ouv. cit.*, p. 360 et s. ; sur son expression artistique, *ibid.*, p. 388 et s. A l'idée que la mort est un *somnus aeternus* se rattache celle que la tombe est une *domus aeternalis*, où le juste repose en paix : cette expression d'origine égyptienne, semble-t-il, est fréquente en Afrique, surtout en Oranie dans les inscriptions chrétiennes : une liste de ces textes a été dressée par J. CARCOPINO, *Rev. Philol.*, 1936, p. 106 ; *Le Maroc Ant.*, p. 292-295 ; on peut y ajouter une inscription nouvelle de Tlemcen, publiée par E. JANIER, « Inscr. lat. Musée de Tlemcen », *Libyca*, IV, 1956, p. 78-80.
6. Voir *infra*, p. 309.

Il n'est sans doute plus nécessaire d'appeler à la rescousse les rites funéraires que M. G. Picard a décelés à l'origine du tophet de Salammbô : libations versées sur un tertre et dans des *bothroi* à l'intention des morts [1] ; ni davantage d'évoquer les dépots d'urnes cinéraires à l'intérieur des *areae* sacrées des temples [2], pour se convaincre de l'importance primordiale de l'aspect eschatologique dans la religion de Saturne. Autant que dieu du Ciel et de la Terre, il est « le » dieu de l'Outre-tombe. Et Pluton, quand il intervient, n'est que son mandant, comme le montre clairement une stèle de Tébessa déjà mentionnée.

IV. — Saturne dieu suprême et universel, « deorum omnium princeps »

On aurait donc tort de vouloir différencier trop nettement les dieux chthoniens des dieux ouraniens. Avec quelques autres grandes divinités, Saturne tient des deux. La force sacrée qu'il détient transcende tout à la fois les domaines constitutifs du monde, la religion officielle, les cultes étrangers et même — nous le verrons bientôt — la morale antique. Tandis que la plupart des dieux de l'Antiquité personnifient les « forces » que l'homme ne peut maîtriser et qu'il sait ne pas pouvoir maîtriser, Saturne à leur différence personnifie la toute-puissance, la souveraineté absolue sur le Monde et le Temps, sur les autres dieux, les êtres et les choses [3]. Pour lui se concilient la définition du païen Macrobe, *deorum omnium princeps* [4], et celle qu'au septième concile de Carthage de 256 donnait de lui, sans le nommer, l'évêque Saturnius de *Thugga*, quand il déclarait : « les païens, bien qu'ils adorent des idoles, reconnaissent partout et confessent un souverain Dieu et un Père créateur » [5].

dieu suprême et universel

Cette déclaration de l'évêque de *Thugga* est capitale. Non seulement parce qu'elle correspond très exactement à la double conception fondamentale que les Africains de l'époque romaine se faisaient de leur Saturne : à la fois dieu-suprême — à ce titre infiniment éloigné des hommes et des choses de la terre — et dieu-providence — à ce titre proche des humains et de leurs besoins : concilier de tels inconciliables est l'un des traits les plus caractéristiques d'une religion aussi essentiellement populaire que celle du Saturne africain. Mais encore parce que les deux aspects qui définissent le mieux la nature du dieu correspondent aussi aux deux tendances profondes de la théologie hellénistique, telles qu'elles se sont développées à la fin de l'époque républicaine et aux deux premiers

dieu-providence.

1. G. PICARD, *C.R.A.I.*, 1945, p. 449-450 et *Rel. Afr. Ant.*, p. 33-34.
2. Par exemple à Carthage, à Dougga, à Sousse, etc.
3. Le décor d'une stèle du *Vicus Maracitanus* (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 230, no 1) illustre bien cette puissance cosmique de Saturne en superposant des rosaces étoilées (symbole de la maîtrise du ciel), des oiseaux (symbole de la maîtrise des airs), une couronne de feuillage (qui évoque la maîtrise de la terre) et des dauphins (symbole des eaux). Ce décor évoque en même temps les diverses étapes dans l'au-delà, régi par Saturne.
4. *Sat.* I, 7 : *deorum omnium princeps ... Saturnum vero vel maximo inter ceteros honore celebratis.* Sur la tendance des grands dieux à l'universalité, cf. *infra*, p. 476.
5. MIGNE, *P.L.*, III, p. 1107 : *tamen summum deum patrem creatorem cognoscunt et confitentur.* A côté de ce *summus deus*, les autres dieux sont des *dii minores*, cf. Arnobe, *Adv. pagan.*, II, 3, 68 ; Apulée, *de Plat.*, I, 11 (95, 12 Th.) : après le dieu suprême et les planètes, *tertium habent, quos medioximos Romani veteres appellant, quod... loco et potestate diis summis sint minores.*

siècles de l'Empire. C'est laisser entendre que, malgré quatre siècles de domination romaine, Ba'al-Saturne aurait réussi à sauvegarder une « personnalité » acquise hors de l'influence de Rome. Et l'on est alors amené à se demander ce qui dans cette personnalité relève de l'Afrique berbéro-punique et des contacts avec l'hellénisme.

Par là se trouve posée, avec le problème des origines du Saturne africain, la question primordiale de la romanisation de Ba'al, c'est-à-dire la part de Rome dans la religion du Maghreb antique. Y répondre c'est apprécier la profondeur de la pénétration de Rome en Afrique ; au-delà de la romanisation matérielle, c'est essayer d'entrevoir, s'il y a lieu, une romanisation des âmes. On peut espérer du même coup lever un coin de voile qui couvre toujours le destin final de Rome en Afrique.

Avant de se pencher utilement sur ces problèmes, il importe toutefois de préciser davantage et de délimiter avec plus de netteté les aspects spécifiquement indigènes du dieu et les aspects importés de l'extérieur : par les civilisations punique, hellénistique et finalement romaine. L'étude du culte devrait nous y aider.

Deuxième Partie

LE CULTE

CHAPITRE PREMIER

LES SANCTUAIRES

Leur nombre :

A la fin du siècle dernier, M. Blanchet[1] pouvait recenser en Tunisie dix-neuf temples de Saturne connus par leurs dédicaces. Depuis 1898, les découvertes se sont multipliées. On connaît actuellement dans l'ensemble de l'Afrique romaine 178 lieux de culte dont 118 en Afrique proconsulaire, 35 en Numidie et 25 dans les deux Maurétanies, la Tingitane n'étant représentée que par Volubilis. Tous ne possédaient pas nécessairement un temple.

en Afrique proconsulaire

En fait le nombre de sanctuaires connus et fouillés est assez restreint : en Proconsulaire, 40 sont bien attestés soit par leur dédicace, soit par la mise au jour d'un élément architectural caractéristique (architrave, claveau de voûte ou linteau de porte inscrits) ; mais sur ce chiffre, il n'en est guère plus de dix qui ont été fouillés. Il faut tenir compte aussi du fait que plusieurs villes comptaient plusieurs temples voués au même culte : *Thuburbo Maius* avait deux sanctuaires, l'un à Ba'al-Saturne et à Tanit-Caelestis, l'autre à Saturne seul, situé à 150 m du premier, sur une hauteur, et même un troisième, si l'on fait intervenir une chapelle avec exèdre offerte par deux prêtres du génie de la cité (qui était Caelestis). Dougga avait aussi deux temples : près du Forum une *aedes* construite sous Tibère, restaurée dans la première moitié du IIe siècle, puis de nouveau sous Commode, et à 120 m au Nord du théâtre, aménagée sur un haut-lieu, une *area* sacrée qui fut remplacée sous Septime Sévère par un temple monumental à trois *cellae*. De même *Thubursicum Numidarum* (Khamissa), où un sanctuaire existait en 100 ap. J.-C. au sud du *Forum Novum*, tandis qu'un autre édifice plus grandiose avec portique, escalier et arc, était élevé dans le courant du IIe siècle et embelli au début du IIIe sur la colline de Damous el Kasbah, au Sud de la ville. En dehors des quarante temples dont l'épigraphie ou l'archéologie garantissent la présence, on relève quatorze sites qui, ayant livré des statues, ou des mosaïques, ou encore des stèles en place, comportaient certainement des sanctuaires. Quant aux autres sites, des découvertes de stèles votives indiquent qu'il y avait au moins un lieu de culte ; et comme leurs inscriptions mentionnent souvent la présence de prêtres, on peut supposer que ceux-ci devaient exercer leur sacerdoce dans des sanctuaires. On peut donc prévoir que de nouvelles recherches révèleront ultérieurement d'autres temples. Notre étude ne peut dans ces conditions déboucher que sur des conclusions provisoires.

1. M. Blanchet, « Les temples païens de la Tunisie », *Rec. Const.*, XXXII, 1898, p. 298-311. Sur ces temples, voir R. Cagnat, P. Gauckler et Sadoux, *Les temples païens de Tunisie*, Paris, 1898.

en Numidie

Dans la province de Numidie, on compte dix temples sûrs, dont quatre sont assez bien connus, ce qui ne veut pas dire bien conservés. Ceux de Constantine, de Tiddis et de Djémila n'ont laissé que de pauvres traces. Seul, celui de Timgad, en bon état de conservation, a pu faire l'objet d'un examen précis, qui a permis d'utiles observations sur son histoire et sur les rites du culte. Il est dommage qu'à Lambèse, où il y avait certainement deux sanctuaires, l'un sur la hauteur qui domine le temple d'Esculape, l'autre édifié au début du IIIe siècle à 3 km au Nord-Ouest de la ville, près du Camp des auxiliaires, et peut-être même un troisième près du grand camp de la 3e légion Auguste, on n'ait pas pu jusqu'ici faire les fouilles nécessaires pour les retrouver. Six autres sanctuaires sont très probables. Restent une vingtaine de lieux de culte désignés par des stèles.

en Maurétanie césarienne.

Quant à la Maurétanie Césarienne, on y connaît avec certitude quatre sanctuaires : à Saint-Leu (*Portus Magnus*) il s'agit d'une simple *area* sacrée, installée au Nord de la ville, entre celle-ci et la mer ; à Kherbet-Guidra (*Sertei*) et à Tigzirt, ce sont en revanche des temples construits dont on sait par des inscriptions qu'ils furent restaurés au IIIe siècle ; à Aumale (*Auzia*) l'édifice était bâti *opere signino*. Cinq autres sanctuaires au moins devaient exister, si l'on se réfère au nombre d'ex-voto découverts sur des sites, comme Sétif, Sillègue (où des fidèles érigèrent des stèles datées jusqu'à la fin du IIIe siècle), comme *Rapidum* où des ex-voto furent retrouvés massés sur le plateau de Trab Amara à 1 km au Nord-Ouest de la ville, ou encore comme Cherchel, la capitale de la province, qui semble avoir possédé un sanctuaire *extra muros*, à l'ouest de la ville, d'où proviennent les ex-voto mêlés aux épitaphes.

Ailleurs il n'y eut peut-être que des lieux de culte plus humbles. Pourtant des ports, comme Djidjelli, Bougie, Dellys, *Rusguniae* (Cap Matifou), Tipasa, qui servirent d'escales aux Puniques et devinrent des comptoirs, disposèrent très vraisemblablement d'un sanctuaire à Ba'al-Saturne. La découverte récente à Tipasa de la sépulture d'un ministre de Ba'al ou de Tanit, enterré avec ses instruments de culte[1], doit suffire à prouver qu'il y avait là une organisation religieuse imposant l'existence d'un temple.

Dans les provinces de Numidie et de Maurétanie césarienne, où la population était sensiblement moins dense qu'en Proconsulaire, où le territoire exploité s'amenuisait progressivement d'Est en Ouest jusqu'à former une simple bande côtière, le nombre de sanctuaires et de lieux de culte reste donc relativement élevé.

Leur rareté en Maurétanie tingitane.

Il est en revanche très frappant que la Maurétanie tingitane soit si mal représentée. Jusqu'à ces dernières années, aucun témoignage du culte de Saturne n'y était apparu. Finalement les fouilles de Volubilis ont révélé un temple de tradition punique, qui a fourni près de 700 stèles figurées et trois autels, mais qui ne se rapporte pas forcément au culte de Ba'al-Saturne ou de Tanit-Caelestis. On en reste donc aux trois inscriptions publiées en 1954 par M. Thouvenot[2]. Ce sont

1. J. Baradez, « Nouvelles fouilles à Tipasa : Survivances du culte de Baal et Tanit au Ier siècle de l'ère chrétienne », *Libyca*, V, 1957, p. 221-275. De cette tombe d'un sacrificateur fouillée avec méthode proviennent 150 objets de mobilier, dont un lot important d'outils de sacrifice : hache, couteau, couperets, ciseaux.

2. R. Thouvenot, « Le culte de Saturne en Maurétanie Tingitane », *R.E.A.*, LVI, 1954, p. 150-153. Cependant le *cognomen* Saturninus n'y est pas rare ; on le rencontre dans les diplômes militaires publiés

pour le moment les seules traces certaines laissées par un culte, sans doute ici moins fervent qu'ailleurs. Il est vrai qu'en dehors de Volubilis et de Banasa, la Tingitane est encore peu connue. Il est vrai aussi que les sédentaires agriculteurs, parmi lesquels se recrutaient surtout les fidèles de Saturne, occupaient dans cette province une place moindre que dans les autres. Peut-être enfin l'influence romaine réussit-elle ici, mieux qu'au-delà de la Mulucha, à étouffer les cultes anciens[1]. Leur effacement est en tout cas presque complet.

Leur absence en Tripolitaine.

Il est total en Tripolitaine, au moins pour ce qui concerne Ba'al-Saturne. Caelestis a su conserver quelque audience[2]. Mais Ba'al-Ḥammon y est pratiquement inconnu sous sa forme romanisée[3]. Et aucune inscription ne mentionne jusqu'ici le nom de Saturne[4]. Sa présence n'est attestée en Tripolitaine que dans une des scènes gigantomachiques, qui décorent des « sous-bases » du temple de la famille sévérienne à Lepcis Magna. C'est Mme M. Fl. Squarciapino qui l'a récemment signalée[5], en même temps que celle de Caelestis. Une inscription bilingue gravée sur une spatule en os et tout dernièrement publiée par M. G. Levi Della Vida[6] confirme d'ailleurs qu'en Tripolitaine l'*interprétation* gréco-

par R. Thouvenot, *P.S.A.M.*, 9, 1951 ; et dans la population de Volubilis, de Banasa, de Sala et de Tingi, il apparaît même comme le plus couramment adopté : J. Marion, *B.A.M.*, IV, 1960, p. 137. — Sur le temple B, avec ses 700 stèles, voir quelques indications données par M. Euzennat, dans *B.A.M.*, II, 1957, p. 211, en attendant sa publication par M. Morestin.

1. Comme l'a suggéré M. Euzennat, « Héritage punique et influences gréco-romaines au Maroc avant la conquête romaine » (*Comm. au VIIIe Congr. Int. d'Arch. Clas. Paris, sept.* 1963).

2. Voir *supra*, p. 217, n. 2.

3. On trouve cependant Jupiter Ḥammon vénéré par un militaire à Bou-ngem (*I.R.T.*, 920). Et c'est peut-être *Adon(i)* qui se cache sous le mot de *donui* dans une inscription de Ras el-Mergheb, près de *Lepcis Magna* qui relate l'offrande d'une *cisterna Veneri et Lepcit* (?) *donui* (*I.R.T.*, 314) : S. Aurigemma, dans *Ann. Ist. Univ. Or. Napoli*, n.s. III, 1949, p. 55 a proposé de rapprocher Vénus de Caelestis, qui est mentionnée sur un autre texte de Ras el-Mergheb (*I.R.T.*, 268) ; on pourrait alors voir dans *Adoni* non pas le dieu syrien, mais *Adôn*, le *dominus*, c'est-à-dire Saturne (voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 92). D'autant que l'offrande d'une *cisterna* est connue sur d'autres textes relatifs au culte de Saturne, par ex. à *Siagu* : cf. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 19, fig. 3 et *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 99-100. Il faut cependant noter qu'*Adôn* peut désigner aussi bien d'autres dieux que Saturne, par exemple *Shadrafa* = *Liber pater*, dans *I.R.T.*, 294 (*Lepcis Magna*). Le voisinage de Vénus oriente même fortement vers cette hypothèse.

Enfin un sanctuaire d'Ammon a été fouillé à Ras el-Haddagia, sur le plateau de Tarhuna ; il est daté par une inscription néopunique découverte en 1901 et dont quelques nouveaux fragments ont été retrouvés en 1947 (Néop. 6 : Clermont-Ganneau, *R.A.O.*, VII, p. 86-114 ; *Rép. Ep. Sem.*, 662 ; *C.R.A.I.*, 1924, p. 553 et s. ; Lidzbarski, *Eph. f. semit. Epigr.*, III, p. 60-61 ; Levi della Vida, *Libya*, III, 1927, p. 91 et s., no 6 et *P.B.S.R.*, XIX, 1951, p. 65-68) du proconsulat africain de L. Aelius Lamia (*I.R.T.*, 930 : avant 17-18 selon H. G. Pflaum, *Syria*, XXX, 1953, p. 308 et probablement 16-17, selon A. Merlin, *Mém. Soc. Nat. Ant. Fr.*, t. LXXXIII, volume du cent-cinquantenaire, 1954, p. 25). Voir R. G. Goodchild, *Roman Sites on Tarhuna plateau of Tripolitania*, *P.B.S.R.*, XIX, n.s., vol. VI, 1951, p. 51 et s., avec pl. et fig., qui rapproche cet *Ammonium* des sanctuaires ruraux de Shedeida, près de Tripoli et de Senam Tininai en Tripolitaine, d'El-Kenissia et de *Siagu* en Tunisie. Dans la fouille a été trouvé un fragment de plâtre mural portant les lettres peintes... AMM, où l'on est tenté de lire le nom du dieu, comme dans la néopunique 6.

4. Le qualificatif *frugifer* qui sert souvent à désigner Saturne apparaît deux fois sur les textes de Tripolitaine ; mais il se rapporte à Antinous, qualifié de *deus frugifer* (*I.R.T.*, 279, *Lepcis Magna*) et au *genius Aug(usti)* (*I.R.T.*, 5, *Sabratha*).

5. M. Fl. Squarciapino, « Problemi della Gigantomachia di Leptis Magna », *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.*, 28, 1955-1956, p. 169-179. G. Picard, *Antike Kunst*, 1962, p. 36, n. 58 en tire argument pour penser « que les hommes qui ont conçu et exécuté les reliefs étaient originaires d'autres parties de la province. S'ils étaient venus à *Lepcis* d'Aphrodisias (comme le pense Mme Squarciapino), directement ou en passant par Rome, ils auraient sans doute songé aux dieux locaux, mais moins probablement à ceux de Carthage ou de la Numidie ».

6. G. Levi della Vida, « Frustuli neopunici tripolitani », *Rec. Acc. Naz. Lincei*, XVIII, 1963, p. 468-469, Trip. 42 et pl.

romaine du Ba'al punique donne Zeus-Jupiter et non, comme on l'attendrait par d'autres exemples africains, Kronos-Saturne. Le nom propre Muttunba'al du texte punique y est en effet traduit par le latin Diodoru(s), alors qu'ailleurs, dans les autres provinces africaines, on trouverait Saturninus, le surnom le plus répandu dans l'onomastique de ces régions. Un tel déviationnisme, sur un thème si universellement admis, est particulièrement lourd de sens.

Leur répartition.

Cette inégale répartition des sanctuaires dans les diverses provinces de l'Afrique romaine peut s'expliquer en partie — on vient de le voir — par des raisons économico-sociales (lien du culte de Saturne avec le genre de vie sédentaire ou sédentarisé des agriculteurs-éleveurs), sur lesquelles on reviendra. En partie aussi par l'influence romaine ou plutôt gréco-romaine qui, aux deux extrémités (Tripolitaine et Maurétanie tingitane), a pu contribuer à reléguer au second plan ou même à effacer un culte resté très indigène. Ce qui reviendrait à dire — en tenant compte toujours de l'état actuel, incomplet, des recherches — que la densité des sanctuaires varie surtout avec la densité de la population rurale et en proportion inverse du degré de romanisation.

Le second terme appelle une mise au point, si l'on examine de plus près les cartes de répartition des lieux de culte à l'intérieur des provinces. On constate en effet qu'en Proconsulaire, il existe quatre zones de fortes densités :

— la région de Carthage et la base du Cap Bon,
— les vallées de la Medjerda et de l'Oued Miliane,
— la région de Haïdra-Tébessa,
— la Tunisie centrale, autour de Mactar.

Quatre régions où domine l'activité agricole, mais aussi où les influences puniques pénétrèrent profondément les institutions, les genres de vie et les croyances. A cet égard, la plus grande dissémination des lieux de culte en Byzacène — si elle n'est pas due au hasard des découvertes — peut apparaître comme une confirmation, le *Byzacium* représentant une région de riches productions rurales, où l'habitat était sensiblement plus dispersé et la pénétration punique moins intense.

Si l'on se transporte en Numidie, on aboutit aux mêmes conclusions. Les lieux de culte se regroupent d'une part autour de Constantine, d'autre part dans la région de Timgad-Lambèse-Khenchela, autrement dit dans une région soumise aux influences puniques, bien attestées par les découvertes de la colline d'El-Hofra, et dans une zone de culture et d'élevage où abondaient les grands domaines.

Quant à la Maurétanie Césarienne, outre la région de Sétif qui se rattache à la zone d'influence cirtéenne, les lieux de culte n'apparaissent que sur le littoral, dans les anciens comptoirs puniques et, à l'intérieur, dans la région d'Aumale, région de cultures sèches, où la tradition fait valoir en outre l'influence de Carthage.

Un double facteur semble donc à l'origine des lieux de culte saturnien : les préoccupations agraires et religieuses des berbères d'une part, et d'autre part les traditions puniques d'implantation cultuelle. On n'a pas oublié que le

premier geste des phéniciens, en prenant possession d'un nouveau site, était d'y installer un dépôt sacré [1]. Tels sont les motifs qui ont déterminé et les conditions qui ont guidé les particuliers, les tribus et parfois les cités dans l'édification de leurs sanctuaires. Les raisons alléguées par les inscriptions dédicatoires (*pro salute principis*, *ob honorem magistratus* ou *sacerdotii*, *ex decreto decurionum*, etc.) n'ont la plupart du temps qu'une valeur occasionnelle.

De toute manière, l'édification d'un sanctuaire est toujours un acte important : elle donne naissance à un culte ou en favorise le développement ; elle contribue par l'action des prêtres à maintenir la rigueur et l'exactitude des rites ; elle peut créer un centre de pélerinage rayonnant sur toute une région : ce fut le cas peut-être pour le sanctuaire du *Saturnus Balcaranensis* au Dj-Bou-Kourneïn où, de passage, un prêtre du *Saturnus Neapolitanus* invoqua le dieu commun [2], peut-être aussi pour le sanctuaire du *Saturnus Sobarensis* à Hr-bou-Beker, où des habitants d'*Uthina* (Oudna) [3] et un prêtre du Saturne du Bou-Kourneïn [4] ont offert des sacrifices et fait des libéralités. De toute façon le sanctuaire devient pour la région un foyer d'activité et de vie : à Hr-es-Srira [5], des potiers étaient, semble-t-il, venus s'installer à proximité du lieu de culte pour assurer aux fidèles leurs besoins en vases, en *unguentaria* et en lampes. Et nous avons vu qu'à Aïn-Melouk, en Algérie, le temple de Caelestis, protectrice du *vicus Phosphori* et de son marché hebdomadaire, patronnait du même coup une initiative personnelle qui servait la cause de la romanisation.

Les divers types architecturaux.

Les sanctuaires voués à Saturne appartiennent à plusieurs types architecturaux, qui peuvent se ramener à quatre principaux : l'*area* sacrée à ciel ouvert, les sanctuaires ruraux à plan simplifié, les temples dits africains ou romano-africains, enfin les temples à plan circulaire.

A. — *L'area sacrée à ciel ouvert.*

L'area sacrée.

C'est un type de sanctuaire que l'on rencontre dans toute l'Afrique du Nord, de l'*Africa* jusqu'à la Maurétanie. Les fouilles de M. P. Cintas à Salammbô et à Sousse, de J. Toutain au Bou-Kourneïn, du Dr Carton, puis de MM. L. Poinssot et R. Lantier et finalement de M. Cl. Poinssot à Dougga, les observations faites au Dj. Djelloud, à Aïn-Tebernok, Aïn-el-Djour, Aïn-Tounga, Ksar-Toual-Zammeul, Aïn-Battaria,

1. Ou même un temple. Ce fut le cas à Ras-Shamra où, comme l'a rappelé R. Dussaud, « Le sanctuaire et les dieux phéniciens de R.S. », *R.H.R.*, CV, 1932, p. 245-302, les Phéniciens installèrent en tout premer lieu un temple, puis autour de ce temple, inaugurèrent leurs opérations commerciales ; ainsi se créait un comptoir. Ce fut peut-être aussi le cas à Carthage avec la « chapelle Cintas » : cf. P. Cintas, « Un sanctuaire précarthaginois sur la grève de Salammbô », *R.T.*, 1948, repris dans *Céramique punique*, p. 490 et s., qui considère le dépôt sacré, découvert au plus bas niveau du tophet, comme antérieur à la fondation de Carthage et comme vestige d'une première colonisation phénicienne. Tandis que G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 30 et s., suivant une chronologie plus basse, le considère comme postérieur à la fondation de Carthage et le met en relation avec un culte du héros fondateur, en l'occurrence Didon. Quelle que soit la thèse adoptée, l'acte d'édification d'un lieu de culte conserve la valeur religieuse d'un acte *initial*.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 48, nº 35. A Carthage a été signalée (*ibid.*, p. 23, nº 19) une stèle au *Saturnus Balcaranensis* ; mais la pierre a dû être transportée.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 84, nº 1.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 91, nº 27.

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 307 et n. 1.

Bir-Tlelsa et Madaure, en Afrique proconsulaire permettent de se faire quelque idée de l'organisation de leurs lieux sacrés. Il est dommage qu'aucune fouille systématique n'ait pu jusqu'ici être conduite dans un ensemble bien conservé; presque toujours ils ont été bouleversés soit par des transformations ultérieures, comme à Dougga, soit par des dévastations comme à Carthage ou au Bou-Kourneïn. Du moins les remarques consignées en Proconsulaire ont-elles été confirmées par celles qu'ont faites S. Gsell à Announa et R. Godet à *Lambafundi* dans la province de Numidie, S. Gsell à Saint-Leu et le colonel J. Baradez à Tipasa[1] dans la province de Maurétanie.

sur le littoral,

Dans tous ces sites, les sanctuaires de Saturne, qui la plupart du temps succède au Ba'al-Ḥammon pré-romain, se présentent comme de simples surfaces planes, encombrées de stèles dressées. Pour leur installation on a choisi, selon les cas, entre deux positions. Dans les sites côtiers, un point bas, comme à Salammbô et à Saint-Leu, où l'aire sacrée correspond sans doute au dépôt initial qui a marqué la prise de possession d'un nouveau point du littoral par les premiers colons puniques. Dans l'intérieur au contraire, on semble avoir délibérément

sur un haut-lieu,

retenu pour l'*area* un haut-lieu, même au prix de l'aménagement d'une plateforme, qu'il fallut, à Dougga par exemple, tailler dans la falaise rocheuse[2]. Une telle position est la plus fréquemment adoptée. Presque tous les sanctuaires de ce type sont des sanctuaires de haut-lieu. Ce qui correspond parfaitement à la conception ouranienne et transcendantale du dieu qu'on y vénérait[3]. Mais ce qui répond aussi à une habitude très répandue en Orient. Habitude fondée sur l'idée que, « lorsque la divinité s'approche de l'homme, elle descend sur les hauteurs »[4]. Et que, de toute manière, c'est sur les hauteurs, où l'on est plus près des dieux, qu'il convient de se rendre pour prier et offrir des sacrifices[5]. De là la coutume orientale de monter sur les toits pour prier[6]. Et dans les régions plates, comme la Mésopotamie, d'élever des ziggourats pour sacrifier[7].

à ciel ouvert,

Une autre caractéristique de ces sanctuaires est de ne comporter aucune

1. Fouilles encore inédites, qui ont révélé dans le quartier de la nécropole de Sainte-Salsa une *area* sacrée, où voisinaient des stèles votives et des vases cinéraires groupés parfois par deux ou par trois.
2. De là le dieu dominait non seulement la ville mais les trois vallées du *Bagradas* (Medjerda), de la Siliana et du Khalled. Toute cette région se trouvait ainsi sous la protection de trois grands sanctuaires de haut-lieu : celui de Dougga, celui de *Neferis* (Hr-bou-Beker) et celui du Bou-Kourneïn. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 208 et s.
3. M. Eliade, *Traité d'Hist. des Religions*, Paris, 1953, 2e éd., p. 103-104 a bien montré que, même dans les religions qui ne sont pas dominées par des divinités ouraniennes, existe un symbolisme de l'ascension céleste, qui exprime le « transcendant ».
4. *Amos*, IV, 13; *Michée*, I, 3. L'idée n'est pas propre à l'Orient; elle est répandue dès l'époque minoenne en Crète, où l'on pense que les divinités qui habitent les hauts-lieux protègent les champs et les maisons des hommes, tout comme les divinités anatoliennes et sémitiques : sur les sanctuaires et cultes des sommets de Crète, cf. N. Platon, Κρητικὰ χρονικά, 1951, p. 96-160. Toutefois par les Puniques, c'est évidemment l'influence directe de l'Orient qui s'est exercée en Afrique.
5. I *Samuel*, IX, 12-14. Contrevenant à la loi d'unité du sanctuaire rapportée à Moïse, le peuple juif sacrifiait volontiers sur les hauts-lieux (I. *Reg.*, 3, 2); Salomon lui-même offrit mille holocaustes sur le haut-lieu de Gabaou (sans doute la colline de Néby Samonil, au Nord de Jérusalem) : I. *Reg.*, 3, 4.
6. Cf. Ch. Clermont-Ganneau, « Le culte sur les toits chez les Sémites », *R.A.O.*, IV, 1901, p. 338-339. Antiochos I de Commagène construit son tumulus sur une montagne pour être « plus près des trônes célestes » (*I.G.L. Syr.*, I, n. 1, l. 38). A Hiérapolis de Syrie, deux fois par an, un homme montait au sommet d'un des deux phallobates qui se dressaient à l'entrée du temple, pour transmettre à la déesse syrienne les prières des fidèles (Lucien, *De dea Syria*, 28, 29).
7. Cf. A. Parrot, *Ziggurat et Tour de Babel*, 1949; cf. *Syria*, XXVII, 1950, p. 335 et s. et R. Dussaud, *Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1952, p. 37.

construction, tout au plus un mur de clôture destiné à protéger son sol sacré des souillures de l'extérieur. Mais, à l'intérieur de ce téménos fermé, aucun édifice bâti, seulement un autel pour les sacrifices. Des traces de l'enceinte ont été observées au Bou-Kourneïn et peut-être à Aïn-Tounga. Là encore, dans cette absence de construction, il s'agit d'un principe oriental; mais plus que d'une coutume, d'une véritable règle rituelle, qu'expose parfaitement une dédi cace de Sahin, récemment corrigée par le R. P. Mouterde[1]. En précisant qu'« au dieu très-haut céleste, à l'air libre, cet autel a été constuit correctement (ορθῶς) », elle pose comme une obligation de s'adresser au dieu du ciel en plein air, hors de tout temple bâti. Le sacrifice doit établir une liaison directe entre l'homme et la divinité. Il en était déjà ainsi dans les anciens temples phéniciens[2], dont l'aire sacrée et quelquefois dallée — comme la cour du temple de Jérusalem — constituait l'essentiel.

contient le tophet,

A l'intérieur de la cour à ciel ouvert, un endroit était marqué d'un caractère particulièrement saint : le tophet, c'est-à-dire, comme vient de le montrer M. J. G. Février[3], la fosse sacrée des sacrifices contenant le brasier. Lors de la fouille méthodique du sanctuaire de Sousse, M. P. Cintas avait rencontré « un espace de quatre mètres carrés, au Sud-Est de la fouille, resté vide de stèles (et qui) était à ce niveau entièrement brûlé. Au-dessous de cette aire, la terre et tout ce qu'elle contenait étaient calcinés et réduits à l'état pulvérulent par la chaleur des brasiers On y accédait par des sentiers également dépourvus de stèles »[4]. De même à Carthage et à *Thuburnica* ont été retrouvés, mêlés à des cendres, des lampes et des vases qui formaient des dépôts sacrificiels, à proximité immédiate sans doute de la fosse ardente. Plusieurs textes bibliques à l'appui[5], M. Février a démontré que le tophet désignait à proprement parler cette fosse sacrée et non, comme il est communément admis, toute la surface du sanctuaire. C'est là que se déroulaient, comme on les accomplissait à Ben Hinnon, près de Jérusalem[6], les sacrifices d'enfants, puis de substitution, selon les rites décrits par Diodore de Sicile et par Plutarque et plus tard exploités dans l'horreur par Flaubert. On y reviendra plus loin.

les stèles votives

Autour du tophet se dressent les stèles offertes en ex-voto pour commémorer le sacrifice, dont les vestiges (ossements, cendres, matériel rituel) ont été enfermés dans des urnes, déposées ensuite au pied des monuments votifs. De Carthage et de Dougga à Saint-Leu en passant par Announa et *Lambafundi* on a retrouvé ces

1. R. Mouterde, *M.U.S.J.*, XXXI, 1954, p. 334 : il s'agit d'une inscription connue depuis longtemps, où l'on avait restitué le nom de Mithra (E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 103; R. Dussaud, *Syria*, XXVI, 1949, p. 222) et qu'il corrige ainsi : [Θε] ῷ Ὑψίστῳ Οὐρανίῳ ὕ(π)[αι]θρα ὁ βωμὸς ἐκτίσθ[η ὀ]ρθῶς
On parle donc à juste titre d'*area*, mot d'origine rurale, qui désigne d'abord dans une propriété l'espace non bâti et non cultivé, mais lié à un bâtiment, puis par analogie tout terrain non bâti : cf. J. André, *R.E.L.*, XXVIII, 1950, p. 122-123.
2. Par exemple dans le sanctuaire cananéen de Gézer au IIe millénaire et dans le premier sanctuaire de Byblos : cf. Philon de Byblos, *Fragm.*, II, 17 : « Kronos entoure sa demeure d'un mur et fonde Byblos, la première ville en Phénicie ». Et il en était encore ainsi au temps de Vespasien; à propos de sa visite à l'oracle du Mt Carmel, Tacite, *Hist.*, II, 78 écrit : *est Iudeam inter Suriamque Carmelus : ita vocant montem deumque : nec simulacrum deo aut templum — sic tradere maiores — ara tantum et reverentia.*
3. J.-G. Février, « Essai de reconstitution du sacrifice molek », *J.A.*, 1960, p. 180-182.
4. P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 34 et s.
5. En particulier *Es.*, 30; 31-33.
6. Sanctuaire voué aux sacrifices d'enfants, détruit au VIIe siècle par le roi Josias.

et des stèles funéraires.

vases cinéraires en place dans l'*area*. Et plus d'une fois, mêlées aux ex-voto, des stèles funéraires, en particulier — nous le verrons bientôt — des stèles d'enfants.

Il y avait aussi certainement dans la cour sacrée un bassin, qu'exigeaient de nombreux rites de purification. Plus tard d'ailleurs, mais pas avant le IIe siècle, semble-t-il, quelques constructions vinrent s'ajouter au champ de stèles : une citerne pour l'alimentation en eau du bassin, des colonnes à objets et même de petites chapelles abritant quelque statuette, ou un bétyle, comme à *Thala*[1]. Ces additions font alors partie des éléments communs à tous les types de sanctuaires, que nous examinerons à la fin de ce chapitre. Avec elles, l'aire sacrée perd son originalité et sa caractéristique essentielle — l'absence totale de construction. Quand elle ne subit pas pareille transformation, elle disparaît soit purement et simplement comme à Sousse et à Carthage, soit pour être remblayée et remplacée par un temple construit, comme à Dougga. A la fin du IIe siècle, il n'existe plus de véritable *area* à ciel ouvert.

Parallèles orientaux.

Avant d'en terminer avec cette forme de sanctuaire africain, il me paraît cependant nécessaire d'évoquer une dernière fois l'Orient, avec un sanctuaire « à l'air libre » aménagé sur un éperon rocheux pour dominer la vallée de la Skifta, dans le Qalamoun[2]. C'est, selon son commentateur, M. J. Nasrallah, le plus bel exemple de haut-lieu sacré sans construction de toute la Syrie. Et c'est en même temps l'exact parallèle des *areae* africaines dans tous ses éléments constitutifs : un « haram », c'est-à-dire une plateforme artificielle, creusée dans le rocher ; en avant, un autel des sacrifices, accompagné de deux bassins ; des tombes enfin, dont la présence s'explique peut-être moins par une particularité rituelle, comme le croit l'éditeur, que par le souci de se faire enterrer le plus près possible d'un lieu-saint, habité par la divinité et par ses élus, *inhumatio ad sanctos* avant la lettre. Seuls manquent le tophet et les ex-voto, qu'on rencontre ailleurs, dans maints sanctuaires syriens et palestiniens[3].

Par ses lointains prototypes phéniciens et sa proche parenté avec le sanctuaire de Skifta, antérieur à l'époque hellénistique, l'*area* africaine à ciel ouvert s'annonce comme une importation de l'Orient sémitique.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 301, n° 2 : offrande d'un *baetilum cum columna* ; le texte est gravé sur deux fragments de corniche, qui ont dû appartenir à un dais ou à une petite chapelle abritant le bétyle. Cf. *infra*, p. 279.
2. J. Nasrallah, « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine », *Ann. Arch. Syrie*, II, 1952, p. 149-168 ; VI, 1956, p. 63-86 ; VIII-IX, 1958-1959, p. 59-80, en particulier p. 70 et s. et pl. VII. Le haut-lieu de Skifta, antérieur de peu à l'époque hellénistique, serait une marque de l'influence nabatéenne dans le Qalamoun. Alors que s'impose le rapprochement de l'*area* africaine à ciel ouvert avec le sanctuaire oriental de même type, on ne peut trouver en Grèce par exemple aucun parallèle valable : ni avec le *megaron*, qui désigne un enclos rectangulaire ou tout simplement un tertre (cf. les observations de F. Robert, *Thymele*, Paris, 1939, p. 210-227 et les remarques de H. Metzger, *B.C.H.*, LXIV-LXV, 1940-1941, p. 16 et de O. Rubensohn, *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, 70, 1955, p. 23 et s.) ; ni avec le *hieron*, sanctuaire limité par un mur de péribole ; ni avec l'*alsos*, « lieu-saint chthonien par excellence » (Ch. Picard, *R.A.*, 1938, I, p. 100-104 ; II, p. 245-247).
3. Dans le sanctuaire cananéen d'Hasor par exemple : *infra*, p. 275 et n. 3.

B. — *Le sanctuaire rural à plan simplifié.*

Le sanctuaire rural.

C'est un tout autre type de sanctuaire que l'on rencontre dans certains sites ruraux et notamment à proximité de grands domaines, où le culte de Saturne était pratiqué avec ferveur. Il s'agit ici de temples construits, malheureusement avec moins de soin et parfois avec des matériaux plus légers que les grands sanctuaires. Ils ont donc laissé moins de traces et sont de ce fait assez mal connus. La plupart du temps, on s'est contenté de signaler très vaguement les restes d'un « petit sanctuaire », comme ce fut le cas, entre autres, à Bordj Cedria[1]. Ailleurs, à Hr-es-Srira[2], on n'a retrouvé que les vestiges de deux *cellae*, adossées à un rocher et précédées d'une colonnade. Leur mauvais état de conservation s'explique par une destruction systématique, préludant à l'édification d'un autre monument, peut-être une basilique chrétienne, dont le pavement était fait en partie de stèles retournées, la face contre terre. Celles-ci nous apprennent du moins qu'un lieu de culte existait dès le Ier siècle de notre ère et que vers 265 le temple connaissait encore une grande faveur.

C'est sans doute un sanctuaire du même genre, qui avait été édifié dès la seconde moitié du Ier siècle av. J.-C. au *Castellum Tidditanorum*, près de Constantine. Là aussi il a subi de telles déprédations que son plan lui-même nous échappe en grande partie[3]. Tout au plus reconnaît-on deux salles contiguës, l'une (7,20 m sur 3,10 m), plus petite que l'autre (7,20 m sur 7,50 m), la dernière abritant au fond un massif rocheux taillé en banquette, sans doute pour supporter la statue de culte. Devant ces deux salles, qui étaient vraisemblablement les *cellae*, s'étend une plate-forme rocheuse, qui pouvait tenir lieu d'*area* sacrée. Il faut bien reconnaître que l'identification de ce sanctuaire n'eût guère été possible sans la présence, à proximité immédiate, d'un relief rupestre, qu rappelle les scènes d'offrande des stèles et surtout sans la découverte sur place d'un abondant matériel se rapportant au culte de Saturne (fragments de statue et de statuette ; autels votifs, dont l'un porte la figure léontocéphale du *Genius Terrae Africae* ; céramique), enfin de quarante-six ex-voto de type néopunique et berbéro-romain.

Les dimensions de tels sanctuaires ne sont jamais considérables. Et l'on retrouve les caractéristiques du téménos de haut-lieu — l'esplanade sacrée et le mur d'enceinte — avec en outre une *cella*, quelquefois deux, destinées à couvrir la ou les statues de culte. Une inscription de Sidi Mohamed-el-Azreg, un gros village proche de Ghardimaou[4], précise qu'un *sacerdos Saturni* a offert et dédié à son dieu *aedem maceria cinctam*, un petit temple pourvu d'un mur de clôture, formant péribole. Bien que modestes sanctuaires ruraux, ils n'étaient pas pour autant dépourvus d'ornementation. A Hr-es-Srira, des revêtements de

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 81, n° 7, d'après P. Gauckler, *B.A.C.*, 1893, p. 185.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 307-308, d'après L. Hautecœur, « Les ruines de l'Henchir es-Srira, près d'Hadjeb-el-Aïoun », *M.E.F.R.*, XXIX, 1909, p. 365-400, en particulier p. 371.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg, d'après A. Berthier et M. Leglay, « Le sanctuaire du sommet et les stèles à Ba'al-Saturne de Tiddis », *Libyca*, VI, 1958, p. 23-58.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 290, n° 1. A rapprocher d'un sanctuaire de Caelestis à Hr el-Hammam, qui était également, d'après son inscription de dédicace, pourvu d'une clôture : *B.A.C.*, 1954, p. 194.

plâtre, peints à fresque ; à Bordj-Cedria, des corniches, des bases et des chapiteaux en marbre blanc dénotent même une certaine recherche dans la décoration.

Ces quelques renseignements épars resteraient tout de même assez maigres sans le secours que nous apporte la découverte effectuée en 1916, près de Ghardimaou encore, d'une petite chapelle rurale, dépendant, semble-t-il, d'un important domaine foncier[1]. Il s'agit ici d'un édifice rectangulaire de petites dimensions (6,75 m × 2,75 m), comprenant deux parties. Le Dr Carton les a décrites comme une *cella* précédée d'une courette. Si l'on observe que des stèles ont été exhumées à proximité, on peut sans doute interpréter plutôt ces deux parties comme une *cella* comportant deux niches carrées adossées au mur du fond (des statues et statuettes en terre cuite les occupaient) et un *pronaos* d'accès *in antis*, le tout débouchant sur une *area* où étaient déposées les ex-voto. Par ses dimensions et son plan allongé, il n'est peut-être pas trop aventureux de rapprocher ce petit sanctuaire de la chapelle découverte par A. Merlin à Carthage, sur la falaise de Sidi-Bou-Saïd, chapelle que M. Picard attribue avec raison à l'époque punique et que M. Lézine a récemment rattachée d'une manière très adroite et convaincante à un type de sanctuaire bien connu au Moyen Orient[2]. Certes il manque au sanctuaire de Bir-Derbal un élément constitutif important de la chapelle de Sidi-Bou-Saïd et de ses prototypes orientaux : une troisième partie, qui permette de définir un plan rigoureusement commun, allongé et à division tripartite, avec porche, salle et saint des saints. L'état de délabrement des ruines de Bir-Derbal est peut-être responsable de cette insuffisance documentaire.

Si cependant, pour cette raison — et elle n'est pas négligeable — on refuse la comparaison, peut-être celle-ci devient-elle possible avec un petit temple découvert en 1936 par M. L. Poinssot à *Thuburbo Maius* et dernièrement étudié par M. Lézine[3]. Il s'agit là d'un édifice de petites dimensions (6,21 m × 3,13 m), qui ne comprend qu'une *cella* et un vestibule *in antis*, comme à Bir-Derbal, mais qui s'en différencie par trois traits : un *podium* avec escalier d'accès, un autel devant ce *podium* et dans l'axe du monument, enfin deux colonnes placées devant les antes. L'absence de l'autel à Bir-Derbal est évidemment occasionnelle; comme ailleurs, il devait se dresser ici devant la chapelle; d'ailleurs les stèles retrouvées sur le site le montrent. Quant aux deux colonnes, si aucune trace n'en a été signalée, on sait par plusieurs représentations d'ex-voto[4] qu'elles étaient effectivement placées à l'entrée des sanctuaires. Reste le *podium* : c'est au fond la seule différence qui subsiste; il est vrai que *Thuburbo Maius* est une

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 287 avec plan, fig. 5. D'après le Dr CARTON, « Note sur des édicules renfermant des statues en terre cuite, découverts dans la région de Ghardimaou (Tunisie) », *C.R.A.I.*, 1918, p. 338-347. Parmi ces statues, on notera celle d'une divinité léontocéphale, à rapprocher du relief d'un autel votif de Tiddis : *supra*, n. 3, p. 273.
2. A. MERLIN, « Statuettes et reliefs en terre cuite, découverts à Carthage », *B.A.C.*, 1919, p. 178 et s. avec plan, fig. 1, p. 179 ; C. et G. PICARD, *La vie quotidienne à Carthage*, p. 52 ; A. LÉZINE, « Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage », *Cah. de Tunisie*, 1959, p. 247-261, en particulier p. 251 et s.
3. A. LÉZINE, *Architecture punique. Recueil de documents*, Publ. Univ. Tunis, 1re sér., Arch. Hist. vol. V, Paris, s.d., p. 27 et s., plan, fig. 14 et 15, p. 30-31.
4. *Infra*, p. 290.

ville et Bir-Derbal une campagne ! Sans vouloir à tout prix forcer les rapprochements, il semble tout de même que le type des sanctuaires ruraux à plan allongé bi-ou tripartite peut-être intégré dans une série de monuments, qui par leur origine touchent à l'Orient et par leur développement à Carthage punique et à l'Afrique berbéro-punique, soumise après 146 à l'influence de Rome. M. Lézine est enclin à dater de la fin du Ier siècle av. J.-C. le temple de *Thuburbo*. Or la chapelle de Bir-Derbal dut être bâtie dans la seconde moitié du Ier siècle ap. J.-C. d'après les monnaies du règne de Vespasien qui accompagnaient son mobilier.

C. — *Les temples « de type africain ».*

Deux sortes de temples « de type africain ».

Une troisième catégorie de sanctuaires saturniens est représentée par les temples dits « de type africain » ou « romano-africain », qui serait caractérisée par une *cella* tripartite, ouverte au fond d'une cour à portiques, « combinaison ingénieuse des formes classiques et des exigences d'une religion à mystères ». Une telle définition paraît trop simple : elle néglige en particulier un élément qui a son importance : le *podium*. Il faut donc établir à l'intérieur de cette catégorie architecturale, une nette distinction entre les sanctuaires dont la *cella* est construite au niveau de la cour et ceux dont la *cella* repose sur un *podium*.

Les sanctuaires à 1, 2 ou 3 cellae sans podium :

El-Hofra.

1) *Les sanctuaires sans podium.* — Suivant l'époque de leur installation, ils présentent un plan plus ou moins régulier et symétrique, des dispositions intérieures plus ou moins compliquées et une ornementation très inégale. Ainsi le sanctuaire d'El-Hofra à Constantine, qui remonte au moins au IIIe siècle av. J.-C.[1], comportait dès le début une cour rectangulaire à portique, où était exposé le bétyle, associé à une salle qui abritait une statue en terre cuite. Un sanctuaire récemment découvert à Tharros en Sardaigne offre le même plan, avec cour hypèthre contenant le bétyle, salle secondaire et entrée au Sud-Ouest[2]. C'est donc bien un plan typique des temples puniques d'Occident, sans pour autant leur appartenir en propre, puisqu'on le trouve déjà appliqué aux temples cananéens très anciens : ceux d'Ugarit, par exemple, ou celui d'Hasor, mis au jour en 1955 par des archéologues israëliens[3]. Ce dernier qui date, d'après le mobilier céramique, du XIIIe siècle av. J.-C., comprenait aussi un « saint des saints » avec une niche centrale abritant la statue de culte, en basalte, d'une divinité masculine trônant, une cour qui contenait des stèles en pierre, dont

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine, avec plan. D'après A. BERTHIER et R. CHARLIER, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, Paris, 1955, 2 vol. (textes et planches), en particulier, p. 221 et s.
2. Cf. F. BARRECA, « Scoperte a Capo S. Marco », *Not. d. scavi*, ser. VIII, vol. XII, 1958, p. 409-412, avec plan, fig. 1, p. 410. Sur le bétyle découvert à El-Hofra, voir *infra*, p. 280, n. 1.
3. Sur les découvertes d'Ugarit-Ras-Shamra, voir surtout Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica*, I et II et les nombreux articles parus dans *Syria* sur les résultats des campagnes de fouilles annuelles. Cf. aussi les temples de Byblos (M. DUNAND, *Fouilles de Byblos*, I et II, dépliant) et d'Oum el Amed (M. DUNAND, *Oumm el-'Amed*, Paris, 1962, p. 21 et s.). Sur les découvertes d'Hasor, cf. Y. YADIN, « The rise and fall of Ḥazor », *Archaeology*, 10, 1957, p. 83-92 ; R. DUSSAUD, *Syria*, XXXV, 1958, p. 7. De tels temples à cour, à ciel ouvert, avec bétyle en place et *cella*, ont été découverts à Mari, où ils appartiennent à l'époque présargonique (première moitié du IIIe millén. av. J.-C.) ; ils sont donc antérieurs au haut-lieu de Gézer : cf. A. PARROT, « Autels et installations cultuelles à Mari,», dans *Congress Volume, Copenhague*, 1953, *Supplements to Vetus Testamentum*, 1, 1953, Leiden, p. 112-119 ; « Les fouilles de Mari. Neuvième campagne (automne 1953) », dans *Syria*, XXXI, 1954, p. 151 et s.

l'une ornée du disque et du croissant, et une salle remplie de stèles accumulées en désordre. On notera en outre qu'ici, à Ḥasor, comme à Hr-es-Srira en Afrique, un atelier de potier et des magasins remplis de jarres, de poteries diverses et de lampes flanquaient le sanctuaire.

Thinissut.

Les éléments constitutifs de ce type de sanctuaire — cour à portique et *cella* — appartiennent donc déjà aux temples de Ba'al d'époque punique. Les architectes qui, après la conquête romaine, ont bâti ou transformé les temples de Saturne de *Thinissut*, de *Thuburbo Maius* et de *Thugga*, n'ont fait que les reprendre en les ordonnant avec plus de symétrie. Dans cette évolution, le temple de *Thinissut* apparaît maintenant comme un jalon, au lieu de représenter un type particulier composé de cours juxtaposées, encombrées de chapelles[1]. Alors qu'on le considérait comme édifié en une fois au Ier siècle de notre ère — sauf l'addition postérieure, au IIe siècle, d'une citerne — c'est-à-dire comme le résultat voulu d'un désordre organisé pour les besoins d'un culte à mystères, un examen plus attentif des documents a permis à M. Lézine de constater que la confusion provenait en réalité de la succession de plusieurs campagnes de travaux sur un espace restreint par le relief. Dans un premier temps, qui doit correspondre aux dernières décades de Carthage[2], on a construit un sanctuaire du genre d'El-Hofra, à plan dit « sémitique » : une cour à portiques contenant le bétyle dans sa partie découverte. Dans un deuxième temps, on ajouta dans un nouvel enclos une *cella* sans *podium*, avec entrée et passage au Sud-Ouest, comme à El-Hofra et à Tharros, c'est-à-dire un monument de style toujours oriental. Dans un troisième temps, qu'une inscription dédicatoire fixe au début de notre ère, on accola à la face occidentale du monument déjà dédoublé un nouveau sanctuaire à plan allongé et tripartite, orienté Nord-Sud, et voué plus spécialement à la parèdre féminine de Ba'al, présentée sous sa triple forme : léontocéphale (c'est-à-dire africaine), dressée sur un lion (c'est-à-dire orientale) et, dans la salle voisine, assise, allaitant un enfant (c'est-à-dire en *Nutrix* gréco-romaine). A l'autre extrémité du monument initial, dans son angle Sud-Est, on le flanqua d'une cour rectangulaire fermée, qui allait servir à enterrer les dépôts sacrificiels et à dresser les ex-voto. Marquée d'une touche gréco-romaine, c'est donc encore la tradition « sémitique » qui domine les transformations du Ier siècle ; la dédicace qui voue « au Seigneur Ba'al et à Tanit-Pene-Ba'al les

1. C'est ainsi qu'il a été considéré successivement par A. MERLIN, *Le sanctuaire de Ba'al et de Tanit, près de Siagu, Notes et Doc.*, IV, 1910 ; par G. Ch. PICARD, *Rel. Afr. Ant.*, p. 153-154, fig. 16 et par moi-même, *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 97 et s., fig. 2, sur la foi des recherches faites par un amateur, le Capitaine CASSAIGNE et d'un relevé qui n'a pas suffisamment tenu compte des différences de construction des murs et de leur chronologie relative. Voir maintenant A. LÉZINE, art. cit., p. 256 et s. et fig. 3, p. 257 ; fig. 4, p. 259, où est retracée l'évolution du monument aux trois époques de son élaboration. Si l'on admet cette démonstration, le sanctuaire de *Thinissut* n'appartient plus au type de sanctuaire d'El-Kénissia que dans la dernière période de son histoire. Encore faut-il tenir compte des conditions particulières du relief, qui seules ont imposé une surcharge monumentale. Comme l'écrit A. Lézine : « Si des constructions ultérieures se sont accolées à son enceinte et ont même empiété sur la cour (primitive), ce n'est pas par amour du désordre, mais seulement faute de place, car la plate-forme sur laquelle se dressaient ces édifices est bordée par un à-pic. Elle est, par surcroît, d'une superficie très réduite » (p. 257). L'étude d'A. Lézine nous sert ici de guide (voir cependant les vives critiques soulevées par G. Ch. PICARD, *R.A.*, 1964, p. 180-181) ; nous essayons seulement de la préciser sur quelques points.

2. A. MERLIN, *ouv. cit.*, p. 13, 20, 28 a signalé la présence de monnaies puniques, ce qui ne s'accordait guère avec l'idée d'un sanctuaire bâti de toutes pièces sous l'Empire romain, mais s'explique mieux par l'hypothèse nouvellement émise.

deux sanctuaires » est d'ailleurs gravée en caractères puniques. Il faut attendre le milieu du IIe siècle ap. J.-C. pour qu'une quatrième et dernière campagne de travaux, conduite par un fidèle au nom romain, L. Pompeius Honoratus, ajoute une citerne vouée cette fois au Ba'al romanisé sous le vocable de Saturne. Dans son économie générale, le sanctuaire de *Thinissut*, tel qu'il se présente alors, est donc resté fidèle à son origine orientale.

Thuburbo Maius.

Il en va de même du temple dit de Ba'al-Saturne et de Tanit-Caelestis de *Thuburbo Maius* qui, malgré sa reconstruction *maiore opere*[1] de la fin du IIe siècle, conserve son plan initial « sémitique ». Seul changement, qui consacre l'évolution amorcée à *Thinissut* : la *cella* sans *podium*, jusqu'ici incluse dans le périmètre de la cour, se trouve projetée à l'extérieur, accolée au mur du fond de cette cour, dans l'axe de l'édifice. Mais l'ordonnance de l'ensemble n'a pas varié ; on trouve toujours les deux éléments essentiels : l'aire sacrée à portiques et la *cella*. Sous l'influence romaine, la cour a seulement pris plus d'ampleur ; elle est en partie dallée et dans son sous-sol est aménagée une citerne. Mais on notera qu'en dehors de l'entrée frontale, il y a aussi une entrée au Sud, et — chose curieuse — une entrée particulière à la *cella* du côté du Sud-Ouest, comme à El-Hofra, à Tharros et à *Thinissut* 2e époque. Enfin il faut souligner la présence de deux colonnes sur la façade du monument ; une seule subsiste en vérité ; étant donné sa position, on peut avec vraisemblance restituer la seconde[2].

Dougga.

Avec le grand temple de Saturne de Dougga, tel que le riche L. Octavius Victor Roscianus, puis ses héritiers entreprirent de le construire dans la dernière décade du IIe siècle pour le salut de Septime Sévère, de Clodius Albinus et de Julia Domna[3], nous atteignons la dernière étape de l'évolution qu'on vient de suivre à l'intérieur de la catégorie architecturale des sanctuaires à *cella* sans *podium*. La principale innovation consiste ici dans l'addition de deux *cellae* secondaires, qui flanquent la *cella* principale, pour abriter les statues des divinités acolytes. Afin de souligner la primauté du maître du sanctuaire, on a légèrement surélevé la *cella* centrale, à laquelle conduisent deux marches. Il ne s'agit pas là d'un *podium*, tout au plus d'un procédé de hiérarchisation, qui fait penser à la triple *cella* d'un Capitole.

Certes le plan indique d'autres nouveautés : notamment des propylées adossées à une terrasse, qui d'ailleurs ne constituent nullement dans le cas

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 113-115, avec fig. 3, p. 114, où se trouve suggérée la position de jalon du temple de *Thuburbo* entre ceux de *Thinissut* et de Dougga, avant que ne soient connus les résultats des recherches d'A. Lézine.

2. Cf. *supra*, p. 274 et *infra*, p. 290.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 208 et s. et plan, fig. 4, p. 209, pour la présentation duquel les renseignements fournis aimablement par M. Cl. Poinssot m'ont été très précieux. Je l'en remercie de nouveau très vivement. Ce sanctuaire de 195 a, rappelons-le, pris la place d'une ancienne *area* sacrée à ciel ouvert. Naturellement, si l'on adhère à la théorie de A. Lézine, on ne peut plus croire que la triple *cella* soit typique de l'architecture sacrée étrusco-romaine, comme je l'ai écrit p. 211. Elle serait plutôt l'aboutissement logique de l'évolution architecturale commencée à *Thinissut* d'une part et de l'évolution religieuse, qui associe des acolytes à Saturne pour souligner sa suprématie d'autre part. Si des influences extérieures ont joué, elles ont pu venir aussi bien de Syrie où le dispositif tripartite des sanctuaires était déjà connu au II-Ier siècle av. J.-C. (cf. à Délos, les trois *cellae* du sanctuaire bérythien de la société des Poseidoniastes), que de Rome. S'il est vrai qu'à Rome le temple tripartite semble bien d'origine étrusque, en Orient, il remonte à très haute époque : cf. le temple d'Ay et ceux de Lachish et Beth-Shan où le saint des saints est surélevé (M. V. SETON-WILLIAMS, « Palestinian temples », *Iraq*, XI, 1949).

présent une entrée monumentale[1], mais qui font office de contreforts, ajoutés sans doute pour répondre à une poussée menaçante de la falaise rocheuse. Des chapelles latérales aussi, dont l'addition doit correspondre à des besoins liturgiques développés. Tout cela est secondaire. Pour l'essentiel, nous retrouvons toujours les mêmes éléments de base : la cour à portiques et la *cella*.

Il faut cependant remarquer que l'influence romaine s'est faite ici singulièrement plus insistante : la cour dallée et ses citernes ; son portique d'ordre corinthien, posé sur un stylobate et couvert d'une voûte en berceau ; pour celle-ci l'adoption de la technique des voûtes allégées en tubes de terre cuite emboîtés représentent autant d'appels aux techniques et aux modes romaines. Il est vrai que les propylées corinthiennes et le porche d'entrée à deux colonnes unissent pour leur part l'influence romaine et la tradition orientale. Rien de tout cela n'étonne, si l'on se souvient que le temple de Dougga date de la fin du IIe siècle et de l'époque sévérienne.

Hippone.

Bien que très mal connu, par un ancien plan qu'il a fallu interpréter, le temple de Ba'al-Saturne d'Hippone[2] avec ses trois *cellae* qui ouvrent sur une cour, accessible par les côtés, paraît appartenir à la même catégorie de sanctuaires que celui de Dougga.

Outre l'absence de *podium* sous la *cella*, qui constitue le principal trait commun à tous ces sanctuaires depuis le type le plus simple d'El-Hofra jusqu'au type le plus évolué de Dougga, quelques autres éléments se laissent apercevoir, qui renforcent encore le caractère oriental des édifices : c'est d'une part leur décoration, et d'autre part l'usage des bétyles.

La décoration « orientale » de ces sanctuaires.

Sans insister ici sur les statues qui paraient le temple de *Thinissut* (3e époque) : statue léontocéphale ou dressée sur un lion de Tanit-Caelestis, statue de Ba'al-Saturne assise sur un trône entre deux sphinx[3], dont l'origine orientale est évidente, il faut surtout rappeler le luxe un peu clinquant de l'ornementation des *cellae* et des *aediculae*. Déjà l'inscription de dédicace du temple de *Thuburbo* fait mention de marbres importés de l'étranger (*marmoribus peregrinis*)[4]. Mais on pense aussi à l'enduit stuqué, polychrome, qui recouvrait la voûte et les parois de la *cella* tripartite de Dougga[5] ; les rinceaux de vigne qui rehaussaient ses reliefs sont — on le sait[6] — un motif décoratif particulièrement

1. Contrairement à ce qu'affirme G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 158, il n'y a pas d'accès au temple par une porte latérale des propylées (cf. Cl. POINSSOT, *Karthago*, VI, 1955, p. 33). Le seul accès au temple dut se trouver au Sud par la chapelle de côté, à partir du moment où l'entrée initiale de l'Est fut condamnée par l'adjonction des propylées-contreforts.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 431 et s., plan, fig. 8, p. 433.
3. Les statues, rassemblées au Musée du Bardo de Tunis, ont été étudiées par A. MERLIN, *ouv. cit.*, p. 7 et s. et pl. Sur le type du Ba'al trônant entre des sphinx, voir P. CINTAS, « Deux campagnes de fouilles à Utique », *Karthago*, II, 1951, p. 53 et *R. Afr.*, 1947, p. 15 et s. A la liste des documents établie par P. Cintas, il faut ajouter un fragment de statue de Khamissa, resté inédit à ma connaissance. Trouvé en mars 1921 devant le *Forum Novum*, il représente la base d'une statue en marbre : les deux pieds nus d'un personnage et à sa gauche un sphinx accroupi formant l'accoudoir d'un trône. La base est brisée du côté droit. Le fragment qui a été retrouvé mesure 0,65 de large × 0,37 de profondeur. On peut ajouter aussi à la liste ci-dessus un sphinx de *Lixus* (au Musée de Tétouan), qui appartenait sans doute au trône d'une divinité (*Arch. Esp. Arq.*, XXIV, 1951, no 83-84, p. 232 et s. et fig. 28).
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 115, no 1. Les textes gravés sur deux autels (*ibid.*, p. 117, no 4, 5) signalent aussi l'offrande à Saturne de palmes d'argent, offrande de caractère très oriental (*infra*, p. 395 et n. 1).
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 211.
6. Voir *supra*, p. 239 et n. 5.

cher à l'Orient syrien. On pense surtout aux lambris dorés (*laquearia aurata*) qui ornèrent la *cella* du sanctuaire de *Theveste*[1] à partir de sa restauration en 164-165. Du temple lui-même, nous ne connaissons rien, ou presque rien ; mais il y a quelques raisons[2] de croire qu'il appartenait à la catégorie ici envisagée des sanctuaires sans *podium*. Pour les lambris dorés en tout cas, un rapprochement s'impose d'une part avec les revêtements de feuilles d'or que M. Lézine, interprétant un texte d'Appien d'une manière différente de celle de S. Gsell[3], attache aux murs intérieurs du sanctuaire carthaginois d'Apollon Reshef. Il s'impose d'autre part, avec la description du temple de Iahwé à Jérusalem, selon laquelle « le Saint des Saints était revêtu de bon or, du poids de 600 talents »[4]. C'était donc, à n'en pas douter, une coutume très ancienne en Orient[5] que d'orner de lambris d'or les parois intérieures des sanctuaires.

Le culte des bétyles.

C'en était une autre, très ancienne également, que d'honorer des bétyles, pierres sacrées, simulacres de la divinité, riches d'une valeur religieuse au moins aussi grande et efficace que les statues, puisqu'elles sont, comme elles, les réceptacles de la puissance divine[6]. Comme en Phénicie et en Canaan[7], les Puniques avaient introduit les bétyles dans leurs temples, en les installant volontiers sur des trônes à accoudoirs. Avec ceux-ci ils formaient un groupe de trois figures, dans lequel M. Cintas voit avec raison l'origine du « signe des trois bétyles », fréquemment sculpté sur les stèles puniques de Carthage et de Sousse[8]. Il est

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 333-334, no 1.
2. Si le temple se trouvait bien, comme il semble, dans la zone du *sacrum* d'Hr-Rohban, il serait étonnant qu'un important *podium* n'ait pas laissé de traces. D'autre part, l'inscription de dédicace, riche en détails, ne fait pas mention de *gradus* ou de *scalae*, à la différence de celle de Khamissa par exemple (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 369, no 3). Enfin plusieurs stèles présentent des caractères très orientalisants. Réunis, ces arguments confèrent à l'hypothèse de la vraisemblance ; aucun — il faut le reconnaître — n'a de valeur absolument déterminante.
3. Appien, VIII, 127 (récit de la prise de Carthage). S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, III, p. 398 parle du revêtement du « tabernacle » qui abritait la statue de culte. A. LÉZINE, art. cit., p. 253 a montré que le mot δῶμα, employé par Appien, désignait en réalité le sanctuaire proprement dit, ce qui rend plus vraisemblable le chiffre de 1 000 talents donné par le texte grec pour le poids des feuilles d'or.
4. II, *Chroniques*, III, 8.
5. Cf. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 176 ; A. LÉZINE, art. cit., p. 253. Sur la valeur mystique et religieuse de l'or, cf. W. DEONNA, *R.A.E.*, X, 1959, p. 92.
6. Sur l'étymologie du mot bétyle, voir l'important mémoire de G. KUNST, « Baitylos und Bethel », *Classica et Mediaevalia*, 8, 1946, p. 169-219. D'après le R. P. LAGRANGE, *Et. sur les rel. sém.*, 2e éd., p. 187-197, le bétyle est essentiellement « une pierre contenant la divinité » ; le culte qui lui est rendu s'adresse donc à la divinité incorporée et non à la pierre ; il ne relève donc pas de la litholâtrie. Traité comme une divinité, le bétyle devait tout naturellement devenir lui-même dieu ; et des textes tardifs (Philon de Byblos *F.H.G.*, III, 568 ; Damascius, *Vita Isodori*, 94 ; 203 ; *Etymol. magn.*, s.v. βαίτυλος) établissaient l'équation étymologique βαίτυλος = βαιθήλ = Beth'El (demeure de 'El). Le problème du dieu-bétyle a resurgi avec une inscription de Doura-Europos dédiée Διὶ Βετύλῳ : voir H. SEYRIG, « Altar dedicated to Zeus Betylos », dans *D.R.* Fourth season 1930-1931, publiés en 1933, p. 68-71, qui examine, sans choisir entre elles, les deux possibilités : Betylos, simple équivalent syrien de Zeus envisagé sous forme de bétyle-pierre sacrée — ou bien dérivé d'une divinité sémitique Béthel, plus ou moins liée à la ville palestinienne de ce nom, d'où le culte aurait gagné la Syrie du Nord. Selon le R. P. VINCENT, *R. Bibl.*, 45, 1936, p. 117 et s., le caractère artificiel et tardif du rapprochement étymologique rend plus vraisemblable la première hypothèse.

Sur la valeur religieuse du bétyle voir les suggestives réflexions de R. DUSSAUD, dans *Syria*, XXXII 1955, p. 142-143 à propos du livre de G. PICARD, *Rel. Afr. Ant.* Etant donné l'intérêt esthétique qu'on ne manquait pas d'attacher aux statues divines, il est clair que les bétyles (pierres plus ou moins grossièrement taillées) correspondaient au fond à une idée plus élevée du divin que les statues. L'anthropomorphisme ne pouvait que nuire à la pureté du sentiment religieux.

7. A Gézer, à Megiddo, à Tyr, dans le temple de Melqart, à Gadès aussi : exemples et références ont été rassemblées par P. CINTAS, *R. Afr.*, 1947, p. 64 et s.
8. *Ibid.*, p. 62 et s.

curieux et significatif que cette forme orientale de la divinité ait persisté jusqu'en pleine époque romaine dans les sanctuaires de Saturne de type dit « sémitique ». C'est le cas à El-Hofra[1] et à *Thala*[2], où un bétyle, posé sur une colonne, à l'abri d'un dais ou d'une petite chapelle, était offert à la vénération des fidèles aux IIe-IIIe siècles.

Les sanctuaires à trois cellae sur podium.

2) *Les sanctuaires sur podium* portent au contraire la marque d'une profonde influence occidentale. Déjà dans les temples classés dans la catégorie précédente, à partir de la deuxième époque de *Thinissut* (Ier s. av. J.-C.), mais surtout avec le temple de *Thuburbo*, caractérisé par le développement de la cour, l'aménagement d'un triple portique et la projection de la *cella* en dehors de l'*area* (Ier-IIe s. ap. J.-C.), la recherche de l'axialité et de la symétrie architectoniques révélait une influence romaine[3]. Et celle-ci — on l'a vu — accentuait ses effets dans le temple à *cella* tripartite de Dougga, sans pour autant effacer les aspects initiaux des sanctuaires « sémitiques ».

Avec les temples de Saturne d'époque romaine (IIe-IIIe s.) que nous allons maintenant examiner, ces aspects ne disparaissent pas non plus. Mais on a l'impression qu'ils passent un peu au second plan, désormais dominés par l'allure grandiose des *cellae*, dressées sur un imposant *podium*.

Le principe du temple à *podium*, qui est appliqué à Rome dès l'époque républicaine et s'impose à l'époque impériale[4], n'a été adopté qu'au IIe siècle

1. Où la présence d'un bétyle a été supposée, puis établie par A. BERTHIER, *Rec. Const.*, LXX, 1957-1959, p. 123. Comme à *Thala* (*infra*, n. 2), une colonne devait être associée au bétyle comme support : cf. en effet un fût de colonne inscrit (*Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine 3), où les premières lettres du texte, devenues presque illisibles : ...A BAIC ?... pourraient être revues à la lumière de l'hypothèse BAETILVM. Si cette hypothèse se vérifiait, on aurait la certitude qu'à l'époque romaine le bétyle était encore vénéré.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 301, nº 2 : offrande à Saturne par L. Pos[tumius ?...]mus d'un *baetilum cum columna*. Le texte est gravé sur deux fragments de corniche appartenant sans doute à l'édicule qui abritait le bétyle. Il est possible qu'à Hr-es-Srira (*ibid.*, p. 310, nº 3) il soit aussi question d'un bétyle ; c'est une hypothèse à laquelle je ne crois guère.

3. Il serait peut-être plus exact de dire « hellénistique », encore que l'axialité architectonique ne soit en son principe ni romaine ni hellénistique ; elle est déjà appliquée dans les temples égyptiens (cf. G. PERROT et Ch. CHIPIEZ, *Hist. de l'Art*, I, p. 328 et s.) et dans les temples phéniciens (cf. A. PARROT, *Le temple de Jérusalem*, p. 14, fig. 3 — temple syrien du IXe siècle av. J.-C.). Il y a même déjà une recherche d'axialité dans le palais chypriote de Vouni à l'époque archaïque (cf. G. GJERSTAD, *Swed. Cypr. Exped.*, III, p. 111 et s. et IV, part 2, p. 27, fig. 6). Mais elle paraît s'être développée surtout dans la Grèce d'Asie, pour triompher dans le schéma dit hippodamique du Ve siècle (cf. A. VON GERKAN, *Griech. Städteanlagen*, p. 42 et s.), s'enrichir encore par le goût des cités d'Asie pour la disposition axiale des places, à Priène par exemple (VON GERKAN, *ouv. cit.*, Abb. 9 et 11) et devenir finalement caractéristique des monuments hellénistiques : voir par exemple l'Acropole de Lindos (E. DYGGVE, *Lindos* III, 1960). La localisation de cette évolution en Grèce d'Asie est confirmée par Pausanias, qui oppose la ville d'Elis (dans l'Ouest du Péloponèse) dont il trouve l'agora démodée, aux villes d'Ionie ou proches de l'Ionie. Voir P. PRASCHNIKOV, *Die griech. Stadt*, *Anz. d. phil. hist. Kl. d. öst. Akad. d. Wiss.*, 1947 qui insiste sur le goût des Grecs pour l'ordre et la disposition axiale, mais néglige les données orientales et égyptiennes.

Pour Rome, où le principe de l'axialité architectonique fut prédominant, le problème de savoir s'il a été importé ou s'il est issu du sol italique n'est pas résolu. On a sans doute attaché trop d'importance au Forum de Trajan, œuvre d'Apollodore de Damas, qui n'a certainement pas introduit un principe, déjà mis en pratique dans les monuments antérieurs. L'opinion d'E. DYGGVE, *ouv. cit.*, est à cet égard trop tranchée. Voir, pour une vue plus nuancée, J. B. WARD-PERKINS, « The early development of Roman Town-planning », *Actes* 2e *Cong. Int. Et. class.*, Copenhague, 1954. Si les Puniques n'ont pas ignoré l'axialité (cf. A. LÉZINE, *Arch. pun.*, p. 7 et s.), il est indéniable que, dans le cas précis des sanctuaires de Baʿal-Saturne — pour autant qu'on les connaisse, il est vrai — l'axialité et la symétrie ne se développent qu'à partir du Ier siècle av. J.-C. et même surtout au Ier siècle ap., c'est-à-dire avec la romanisation.

4. D'après l'opinion courante, son prototype serait le temple à *podium* étrusque. Mais on sait que les particularités de celui-ci ne sont connues que pour une époque tardive, par Vitruve, IV, 7. Les anciens temples étrusques révélés par les fouilles, à Bolsena par exemple (cf. R. BLOCH, *M.E.F.R.*, 67, 1955, p. 55) ne comportent pas de *podium*. Voir GJERSTAD, *Etrusk. o. Rom.*, Malmö, 1959, p. 8 et s. Plus que par un *podium*, le temple étrusque se caractériserait surtout par les proportions particulières de sa *cella*. C'est pourquoi une autre théorie a été proposée, notamment par E. DYGGVE, *Lindos* III, 2, 1960, p. 519 et s., selon laquelle le temple romain à *podium* serait un temple prostyle ordinaire à *cella* simple, tout bonnement haussé sur une substructure formant socle, sur le devant de laquelle on a ajouté un escalier. Ce type de temple prostyle sur socle se trouverait représenté aux ailes des Propylées de Lindos (*ouv. cit.*, III, 1 ; pl. V M). Déjà on avait pensé à la substructure de l'autel de Pergame comme prototype du *podium* romain (V. WANSCHER, *Architekturens Hist.*, 1927, p. 268). L'origine pourrait donc être hellénistique, plutôt qu'étrusque. Le problème est loin d'être résolu. Constatons seulement que le temple à *podium* est bien connu à Rome et en Italie à l'époque républicaine (pour ex. le temple A du Largo Argentina : fin IIe siècle av. J.-C. — le temple d'Apollon à Pompéï : époque samnite). Il semble toutefois que le *podium* n'ait pris toute son ampleur et ne se soit généralisé qu'à l'époque impériale.

pour les édifices du culte de Saturne, lorsque, avec la prospérité des campagnes et l'enrichissement des villes, s'intensifie la recherche de l'effet monumental. C'est en effet vers la même date qu'ont été bâtis ou transformés les temples de *Thuburnica*, d'*Ammaedara*, de *Thubursicum Numidarum*, de *Thamugadi* et de *Cuicul*.

Thuburnica.

Tous ne sont pas par malheur également bien connus. Celui de *Thuburnica*, vieux centre romain situé au Nord de Ghardimaou, devenu colonie romaine au milieu du IIe siècle, a été fouillé en 1906 ; mais aucun plan n'en a été dressé[1]. De dimensions assez modestes (18 m × 16,15 m), il comprend, selon le plan devenu classique, trois *cellae* juxtaposées, que précède une cour à colonnade. Des trois *cellae* celle du milieu est la plus importante ; viennent ensuite par ordre de dimensions, celle de l'Ouest, qui abritait donc la statue de la divinité placée à la droite de Saturne, puis celle de l'Est, réservée à la divinité qui siégeait à sa gauche. Elles comportaient, semble-t-il, un unique pronaos accessible de la cour par un escalier. Là se bornent nos renseignements sur le *podium*.

Dans la cour à portiques se dressait un autel monumental et sur son côté ouest était accolée une vaste pièce, qui servait de réserve-dépôt pour les instruments et accessoires du culte. Cette pièce occupe la même place que les chapelles de Dougga. On aimerait savoir si, comme à Dougga également une entrée latérale permettait par cette salle d'entrer dans le temple du côté du Sud-Ouest.

Hormis la présence d'un *podium*, rien n'a changé dans l'économie générale du monument. On retrouve toujours la cuve-réservoir, qui ici tient lieu de citerne, et le champ de stèles qui entoure le temple, au-delà du « tophet » signalé par une épaisse couche de charbon, mêlé aux dépôts sacrificiels.

Timgad.

Plus encore qu'au temple de Dougga, c'est à celui de Timgad qu'il ressemble[2]. Sauf que ce dernier est sensiblement plus vaste (48 m × 22 m). Que la *cella* centrale est la seule à posséder un *pronaos* débordant sur la cour et auquel on accède par neuf marches (un petit escalier particulier conduit à la *cella* nord ; celui de la *cella* sud, s'il a jamais existé, n'a laissé aucune trace). Enfin que de chaque côté de la cour à portiques se trouvent deux salles : chapelles ? ou dépôts ? On ne peut le dire.

Il est vrai que le temple de Timgad a subi un remaniement important vers la fin du IIe ou le début du IIIe siècle. Mais le renforcement et l'extension du monu-

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 274 et s., d'après L. CARTON, *C.R.A.I.*, 1907, p. 380-384, et *B.A.C.*, 1908, p. 420-427.

2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad : le temple, avec plan.

ment n'a pas dû affecter les trois *cellae*. Déjà, dans le premier état de l'édifice, qui ne peut être antérieur à la fondation de la *colonia Marciana Traiana Thamugadi* en 100, elles comportaient un *podium*.

Djémila.

Pour avoir été détruit, arasé et remplacé par une basilique civile sous le règne de Valentinien, le temple de Frugifer-Saturne de *Cuicul*[1] est très mal connu. Des recherches entreprises il y a vingt ans sous le dallage de la basilique valentinienne ont permis cependant de retrouver une partie de la colonnade du temple antérieur. Et une interprétation serrée des autres vestiges réapparus a permis de se faire une idée des dimensions approximatives du monument (37 m sur 22 m), de son plan d'ensemble, très proche de celui de Dougga et de Timgad, de sa date de fondation dans la première moitié du IIe siècle et de son embellissement sous les Sévères au moment de la transformation totale du quartier. Seuls nous échappent complètement le nombre des *cellae* et leur mode de construction. Toutefois en tenant compte de la grande hauteur du *tribunal* de la basilique valentinienne, qui se trouve exactement à l'emplacement du sanctuaire du temple, on peut imaginer que celui-ci, solidement fondé sur un *podium*, n'avait pas été anéanti et que l'édifice du IVe siècle l'a en partie remployé pour aménager son estrade.

Haïdra.

Pour des raisons différentes, le temple de Saturne d'*Ammaedara* n'est pas encore beaucoup mieux connu[2]. On a cependant une idée assez précise des trois *cellae*, dont la disposition est intermédiaire entre celle de *Thuburnica* et celle de Timgad. Comme à *Thuburnica*, il n'y a qu'un vestibule pour l'ensemble, desservant chaque *cella* par une entrée particulière. Mais comme à Timgad, la *cella* centrale seule communique avec la cour par un escalier que dominent quatre colonnes; ce qui donne à cette partie privilégiée l'allure monumentale d'un temple prostyle, tétrastyle, flanqué de deux annexes réservées aux divinités acolytes.

Khamissa.

Quant au temple de *Thubursicum Numidarum*, installé dans le courant du IIe siècle, sur la colline de Damous-el-Kasbah, seule l'inscription de dédicace, en mentionnant des portiques (?) et des escaliers, permet de le classer dans cette catégorie des sanctuaires sur *podium*. On notera qu'au début du IIIe siècle, l'aspect monumental de l'édifice fut encore renforcé par l'addition d'un arc[3].

La décoration « occidentale » de ces sanctuaires.

On sait malheureusement peu de choses de la décoration des temples qui appartiennent à cette série. Un seul, celui de *Thuburnica* fournit quelques précisions sur les fresques à motifs rouges sur fond jaune qui couvraient les murs des *cellae* et sur la corniche en stuc, soulignée d'un bandeau peint qui courait sous les niches. Rien dans cette ornementation qui ne dénote une influence romaine.

Même réduite, par rapport aux caractères « sémitiques » des plans, des aménagements et du décor des temples de Saturne, la marque de Rome n'est donc tout de même pas négligeable. D'autant que les transformations qu'elle provoque dans les monuments surgissent, au cours du IIe siècle, de pair avec la création du nouveau type statuaire du dieu et avec la romanisation du décor des

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila : le temple, avec plan et pl. XXXII.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 323-324, avec croquis du plan, fig. 6, p. 324.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 367 et 369 et s., nº 3 et 4.

stèles. On peut se demander si une telle pression de la romanité doit être mise en rapport avec une politique religieuse officielle ou avec une évolution liturgique. Le problème doit être dès maintenant posé.

Il se complique du fait que vers le même temps apparaît un autre genre de temple : le temple à plan circulaire.

D. — *Les temples ronds*

Les temples ronds.

Bien que peu nombreux, ils représentent tout de même une catégorie particulière, sur laquelle il faut s'interroger pour essayer d'en déceler l'origine : orientale ou romaine.

J. Toutain qui les a étudiés en 1919[1] en comptait trois exemples : l'un à Carthage, un autre à La Mohammedia, près de Tunis, un troisième à Ksiba (*civitas Popthensis*) près de la frontière algéro-tunisienne. Il convient d'abord d'éliminer du dossier celui de Carthage, qui n'a rien à voir avec le culte de Saturne[2].

La Mohammedia.

Du second, qui n'est connu que par la description, d'ailleurs assez précise, d'un médecin florentin du XVIIe siècle[3], l'identification ne peut être absolument assurée. Il s'agit d'un édifice à plan carré à l'extérieur (17 m de côté), rond à l'intérieur (13 m de diamètre) et surmonté d'une coupole. Ce qui conviendrait aussi bien à une qoubba. J. Toutain y a pourtant reconnu « avec certitude » un temple de Saturne du fait de la découverte de trois ex-voto à l'intérieur du monument et d'un fragment de dédicace à l'extérieur. Les stèles ont certainement été déplacées; il eut été plus probant de les trouver hors du sanctuaire, dans l'*area* qui devait l'entourer, s'il appartenait réellement au culte saturnien. Le texte très fragmentaire de la dédicace constitue donc finalement le seul argument qu'on puisse retenir en faveur de la thèse de J. Toutain. Il faut tout de même ajouter deux remarques : la première, dont on verra l'intérêt dans un instant, c'est qu'une des stèles votives[4] date au plus tôt du règne d'Hadrien; la seconde, c'est que le plan circulaire de l'édifice énigmatique de la Mohammedia n'est plus aberrant depuis la découverte d'un autre temple rond à Ksiba.

Ksiba.

La bourgade agricole de la *civitas Popthensis* pratiquait en effet avec une grande ferveur la religion de Saturne, comme l'atteste le grand nombre d'ex-voto qui ont été exhumés de son sol[5]. Et à une époque postérieure, semble-t-il, à celle de la majorité de ces ex-voto — presque tous du Ier siècle — fut construit sur une hauteur, dominant la cité vers le Sud, un temple circulaire de 7,70 m de diamètre. L'inscription dédicatoire, qui a permis son identification, nous apprend qu'il

1. J. Toutain, « Les temples ronds consacrés à Saturne dans l'Afrique romaine et leur origine probable », *B.A.C.*, 1919, p. 221-224.
2. J. Toutain, *Bull. Ant.*, 1915, p. 309 et s. a voulu identifier comme temple à Saturne un édifice circulaire de la colline dite du théâtre ou de l'Odéon, où l'on a par la suite reconnu un *Asclepieium* de l'époque romaine, reconstruit sans doute sur l'emplacement du temple d'Eshmoun : G. Ch. Picard, *B.A.C.*, 1946-1949, p. 508; C. Picard, *Carthage*, 1951, p. 42.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 74 et s., d'après J. Toutain, *De Sat. dei...*, p. 83 et s.; *Bull. Ant.*, 1915, p. 313-314; *B.A.C.*, 1919, p. 222; *Les cultes païens...*, III, p. 54 et s. R. Cagnat et P. Gauckler, *Les temples païens...*, p. 88-89 n'ont accepté l'identification de Toutain qu'avec réserves.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 76, nº 3.
5. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 420-430.

fut élevé *cum ornamentis* pour la somme de 13 180 sesterces par les soins de la *civitas* elle-même. Bien que peu élevée, cette somme — on l'a montré — convient parfaitement aux dimensions réduites du sanctuaire rond qu'ont reconnu S. Gsell en 1917, et vingt ans après M. Julien Guey.

Il y avait donc en Afrique des temples ronds voués à Saturne. D'autres ont été reconnus depuis lors, dédiés notamment au culte d'Esculape[1]. D'où vient leur disposition originale ? Et à quelle époque a-t-elle été introduite en Afrique ?

Les Puniques en usaient-ils ? C'est possible, mais non certain. Ils ont pu s'inspirer des *tholoi* grecques, et des *tholoi* d'Asklépios en particulier, pour édifier certains de leurs temples ; mais nous ignorons presque tout du temple d'Eshmun-Esculape de Carthage, sinon qu'il devait comporter une terrasse capable d'accueillir 900 personnes[2].

Dans l'état actuel de nos connaissances, il paraît donc plus raisonnable d'admettre que le temple rond est en Afrique un produit d'importation gréco-romaine assez tardive, qui ne pourrait remonter au-delà du règne d'Hadrien, s'il est vrai que de ce règne seulement datent la forme circulaire du Panthéon d'Agrippa[3] et l'essor de la mode des temples ronds pour des divinités de caractère cosmique[4].

***

Les temples ronds mis à part, qui constituent une variété très particulière, il paraît utile de comparer tous les autres entre eux pour essayer de marquer leurs différences et leurs caractères communs. C'est sans doute la meilleure méthode pour définir les aspects propres aux sanctuaires africains de Saturne et finalement préciser quels éléments ont subi une évolution.

Les différences :

Outre par leur économie générale et leurs plans d'ensemble, les divers types de temples qui viennent d'être examinés se différencient surtout par leur aspect extérieur. Et les différences affectent notamment les façades et les modes de couverture des sanctuaires.

Façades et couvertures des sanctuaires.

A première vue, ces problèmes paraissent insolubles, et même toute étude vaine. Aucune façade ne nous est parvenue, non plus qu'aucune toiture ! Faut-il donc se contenter de recourir à quelques confrontations avec d'autres sanctuaires mieux conservés et de se référer à quelques indications littéraires, d'Appien et de Vitruve notamment ? Nous disposons heureusement d'une série imposante de documents : les stèles votives, dont on admet en général que leur cadre architectural évoque les façades et du même coup les couvertures des sanctuaires.

1. Outre l'édifice circulaire de Carthage (*supra*, n. 2, p. 283), celui de Tébessa-Khalia, diversement interprété jusqu'à la découverte sur sa paroi intérieure d'une inscription martelée qui fait mention d'un *templum* d'Esculape plutôt que de Saturne ; la présence d'une piscine au centre de la rotonde, la proximité immédiate d'un vaste enclos-jardin et d'un établissement thermal, conviennent en effet parfaitement à un *Asclepieium*. Voir J.-P. Boucher, « Le temple rond de Tébessa-Khalia », *Libyca*, IV, 1956, p. 7-31.

2. Cf. S. Gsell, *ouv. cit.*, IV, p. 394, d'après Appien, *Lib.* 130.

3. Voir en dernier lieu la discussion de J. Beaujeu, *La rel. rom. à l'apogée de l'Empire*, 1955, p. 117 et s. sur le Panthéon d'Agrippa et les modifications subies sous Hadrien.

4. L. Hautecœur, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris, 1954, p. 82 et s.

La théorie d'A. Lézine.

Or récemment, M. A. Lézine a essayé de démontrer[1] que le motif architectural des stèles votives puniques postérieures au IVe siècle, c'est-à-dire à la pénétration de l'hellénisme dans la civilisation carthaginoise — motif constitué en général par deux colonnes dont l'entablement est couronné par un fronton — ne reproduisait pas une façade simplifiée de temple grec, mais un simple baldaquin. On ne peut donc tirer du cadre architectural des stèles aucune conclusion valable sur l'architecture des sanctuaires eux-mêmes. Pour M. Lézine, les temples des Puniques comme leurs maisons viennent d'Orient. En matière d'architecture religieuse, Carthage est restée, à travers toute son histoire, attachée aux vieilles traditions phéniciennes.

A l'époque punique, il y aurait donc eu dans la *cella*, pour couvrir la statue de culte, un baldaquin, surélevé ou non sur un socle, et en général composé d'un dais sur quatre colonnes. A l'époque romaine, la statue est installée dans une niche, flanquée de deux colonnes et sommée d'un fronton, survivance du baldaquin antérieur. Telles seraient donc les composantes du décor architectural des stèles.

A l'appui de sa théorie, M. Lézine invoque les ex-voto à fronton de Dougga, où les *cellae* étaient certainement couvertes en terrasses[2]. Ce qui achèverait de prouver la discordance des stèles et des sanctuaires. Dans sa rigueur, cette théorie ne peut cependant être acceptée. Elle se heurte à de nombreuses objections.

Critique de cette théorie.

La première c'est que le motif architectural des stèles encadre, non pas la statue de culte, mais le fidèle priant, présentant ses offrandes, ou le prêtre en train de sacrifier. Ni l'un ni l'autre n'aurait sa place sous un baldaquin ou dans une niche !

D'autre part, une stèle comme la *C.I.S.* 4947[3] montre clairement que, lorsqu'on veut représenter un baldaquin ou une niche, on les fait figurer plus petits, en perspective, par rapport aux deux colonnes du premier plan qui, supportant un fronton, constituent le cadre général de la stèle et, à mon avis, reproduisent la façade du sanctuaire, ouverte pour une vue sur l'intérieur de la *cella*. Si l'on n'adopte pas ce parti-pris de perspective, c'est qu'on se contente de présenter la façade[4].

Supposons néanmoins que les stèles n'aient rien à voir avec les façades des sanctuaires. Comment dès lors expliquer les plafonds à caissons évoqués sur les stèles de la Ghorfa et du *Vicus Maracitanus* ?[5]. Et le décor de rinceaux sur l'enta-

1. A. Lézine, « Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage », art. cit., repris dans *Arch. pun.*, p. 29, contre l'opinion établie par S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 204 et 396, n. 5 et généralement suivie.

2. Voir en effet, sur la couverture en terrasses du temple de Dougga, *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 211-212.

3. = Hours-Miédan, *Cah. de Byrsa*, I, 1950 ; pl. XIV d. Voir aussi pl. XXVIII a.

4. L'argument d'A. Lézine (p. 248), selon lequel les deux colonnes avec entablement supportant le fronton ne peuvent, sur les stèles puniques hellénisées, représenter un temple distyle prostyle pour la bonne raison que les Grecs n'ont pratiquement pas connu ce type d'édifice, est sans valeur. Il est évident que les formes architecturales des temples sont « atrophiées » sur les reliefs des stèles ; la présence de deux colonnes ne permet pas d'affirmer qu'on a voulu reproduire un temple distyle. Toute difficulté tombe si l'on considère par exemple qu'on a affaire aux deux colonnes qui flanquent la porte de façade.

5. A. Lézine, *Arch. pun.*, p. 30 a prévenu cette objection en reconnaissant que, dans ces cas, il s'agissait de représentations de « chapelles ». Pourquoi ici des représentations de chapelles et ailleurs de simples niches ? Sur de nombreuses stèles, de Tunisie centrale, de Ksiba et d'ailleurs, on trouve des motifs architecturaux du même genre.

blement de la grande stèle de Timgad, une des plus soignées de toutes les stèles africaines ? Outre que ce motif décoratif est devenu l'un des plus fréquents sur les frises des temples depuis l'époque augustéenne[1], on peut observer, au-dessus, une rangée de rais de cœur comme élément de la corniche. C'est donc bien une façade de temple que le sculpteur a voulu reproduire.

On aboutit à une conclusion voisine, si l'on examine les arcades des stèles de Tiddis, ou mieux une stèle d'Hr-el-Hammam[2], où se trouvent gravées une arcade, devant laquelle est posé l'autel monumental des sacrifices, et en-dessous l'inscription *Saturni templum...* Des deux côtés c'est probablement la cour à portique qui a été suggérée.

Enfin il paraît difficile d'admettre qu'on ait affaire à autre chose qu'à une façade de sanctuaire, quand on voit reproduite une vraie « porte », avec son chambranle mouluré ou son linteau ressauté à crossettes[3].

Le décor des stèles reproduit la façade des sanctuaires.

Il semble bien, dans ces conditions, que si la thèse d'A. Lézine est partiellement valable pour l'époque punique[4], elle ne vaut plus du tout pour l'époque romaine. Que le sculpteur ait représenté au centre de sa stèle une niche voûtée en cul-de-four, une simple baie ouverte, une porte à linteau ou à arc appareillé, c'est toujours à un décor de porche qu'il a songé. Et c'est toujours la façade de la *cella* qu'il a voulu reproduire. Le fronton triangulaire, qui parfois domine la porte d'entrée, ne joue alors qu'un rôle ornemental ; sa présence n'implique

1. A partir de l'*Ara Pacis* (cf. Th. Kraus, *Die Ranken der Ara Pacis. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der augusteischen Ornamentik*, Berlin, 1953), la faveur du rinceau comme élément décoratif de la frise a gagné les temples. Voir pour l'époque augustéenne : le temple de Tarragone (E. Albertini, *Sculpt. ant. du Conventus Tarraconensis, Ann. Inst. Est. Catalans*, IV, 1911-1912, p. 384-385, nº 119, fig. 134, 134 *bis* ; J. Puig i Cadafalch, *L'arquitectura romana a Catalunya*, 2ᵉ éd., 1934, p. 316-317, fig. 398-399 ; B. Taracena, *Arte romano*, dans *Ars Hispaniae, Hist. univ. d. arte hispan.*, II, 1947, p. 139, fig. 123) ; le temple de Pola (A. Gnirs, *Pola. Ein Führer durch die antiken Baudenkmäler und Sammlungen*, Vienne, 1915, p. 63, fig. 32) ; la Maison Carrée, de Nîmes (J.-Ch. Balty, *Etudes sur la M.C. de N.*, Coll. Latomus, XLVII, 1960, p. 96 et s. ; pl. XVI-XVII, fig. 1-2). Outre les temples, elle a gagné aussi les bas-reliefs, la peinture, la céramique et la toreutique : cf. H. Dragendorff, « Die arretinischen Vasen und ihr Verhältnis zur augusteischen Kunst », *Bonn. Jahrb.*, CIII, 1898, p. 90-99 ; J. Charbonneaux, *L'art au siècle d'Auguste*, 1948, p. 93-106 ; Th. Kraus, *ouv. cit.*, p. 34-54. Sur la stèle de Timgad, comme au Nymphée de la Fontaine de Nîmes, les rinceaux s'échappent de culots d'acanthe : cf. R. Naumann, *Der Quellbezirk von Nîmes*, 1937, pl. 38, 1-4.

2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Hr-el-Hamman 1.

3. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 2 ; II, pl.XXXIX, fig. 4 et 5. La porte du temple — c'est bien connu — évoque le temple lui-même. Il en était déjà ainsi sur les cylindres mésopotamiens du IIIᵉ millénaire av. J.-C. (P. Amiet, *La glyptique mésop. arch.*, 1961, p. 89). Pour d'autres exemples, à propos d'autres cultes, mais sur des thèmes identiques à ceux de nos stèles, voir un bas-relief du temple de Bêl à Palmyre (*Syria*, XV, 1934, p. XXII) : c'est la représentation conventionnelle d'un temple corinthien, dont le socle se compose d'une plinthe, d'un tore et d'une doucine. Seule la colonne d'angle est conservée, cannelée jusqu'à mi-hauteur ; le chapiteau porte l'entablement composé seulement d'une frise à rinceaux et d'une corniche saillante. Près de la colonne d'angle, est dressée une palme. On en rapprochera entre autres une stèle de Tunisie centrale (*ibid.*, I, pl. VIII, fig. 2) ou de Tiddis (II, pl. XXI, fig. 4).

Pour confirmer notre argument, on peut se référer à une plaquette de bronze du Musée de Lyon (provenant de Salonique), qui représente Cybèle trônant dans un *naiskos* (H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, pl. III) ; mais on distingue nettement la façade du temple (deux colonnes supportent le fronton) et, dans le fond, deux autres colonnes qui supportent aussi un fronton et forment le *naiskos* de la déesse. On peut enfin renvoyer à certaines stèles chrétiennes, d'Altava par exemple où l'inscription funéraire est accompagnée d'un décor architectural qui reproduit une basilique : P. Courtot, *B.S.G.A.O.*, 1936 et *Libyca*, VI, 1958, p. 153 et s.

4. Encore pourrait-on aussi bien admettre que déjà une influence hellénique se fait sentir sur les stèles sans fronton (VIᵉ-Vᵉ s. av. J.-C.), où la représentation d'un simple entablement au-dessus du bétyle pourrait répondre au principe de la plate-bande adopté dans les temples grecs. Tandis qu'au IVᵉ siècle av. J.-C. apparaît la stèle à fronton triangulaire, dont il faut tout de même bien rechercher l'origine : qu'il s'agisse d'un décor de façade ou de baldaquin, le problème d'origine reste le même.

nullement l'existence d'un toit à double pente et se concilie fort bien avec un toit en terrasse.

Importance de la porte.

A regarder de près les stèles à décor architectural, on se persuade aisément que, sous des formes variées[1], leur économie se rattache aux éléments importants du temple vu de la cour, c'est-à-dire la façade et, dans la façade, l'entrée du sanctuaire. Il n'y a pas lieu de s'étonner de la place primordiale accordée à la porte, dans le cadre de laquelle s'inscrit le prêtre ou le dédicant en train de sacrifier. Cette place, dont l'importance est soulignée par l'offrande spéciale d'une *ianua* à Hr-el-Gonaï[2] et par la gravure de nombreuses inscriptions dédicatoires sur les linteaux, correspond en effet au rôle, essentiel — on le verra — du rite de passage dans l'ordination des *sacerdotes Saturni*.

Peut-être même faut-il aller plus loin, et se demander si la prédominance des entrées à arcade, notamment sur les stèles les plus soignées, n'est pas due à la compénétration architecturale et symbolique de deux éléments différents : la porte d'entrée du sanctuaire et l'arc monumental qui, dans l'axe de la porte, ouvre l'accès aux temples les plus complets de la grande époque romaine[3]. Bien qu'il s'agisse ici d'arcs monumentaux, à valeur décorative, et non d'arcs triomphaux proprement dits[4], la surimposition de l'arc à la porte d'entrée — qui s'opère naturellement à l'œil du fidèle arrivant au temple — pourrait en effet s'expliquer à la fois par l'axialité architectonique appliquée à la construction de l'édifice et par le symbolisme qui peu ou prou s'attache à tout arc. Elle ajouterait à la note « triomphaliste » qui — on va le voir au chapitre suivant — domine l'esprit des rites essentiels de la liturgie. Elle expliquerait aussi l'imbrication, assez fréquente dans le décor des stèles, de l'archivolte et de l'architrave.

On peut donc croire en définitive qu'en introduisant des divisions étagées, le décor des ex-voto crée une ordonnance architecturale de façade et en même temps reflète un symbolisme dont on n'a pas fini de voir toute la richesse.

Il ne renseigne guère, en revanche, sur leur mode de couverture :

Il ne nous renseigne guère en revanche sur le mode de couverture des sanctuaires. Comme l'a observé justement M. A. Lézine pour Dougga, et sa remarque peut s'étendre à la plupart des sites, les stèles d'un temple couvert en terrasses, comme c'est le cas à Dougga, peuvent être taillées en pointe, avec un fronton supérieur triangulaire. Inversement, celles d'un temple couvert d'un toit à double pente, comme c'est le cas à Timgad, peuvent être taillées en rectangle parfait ou avec un sommet arrondi. Il n'y a donc aucune règle. Sans doute est-ce la forme initiale de la pierre, le goût du sculpteur ou la préférence de l'acheteur, qui sur ce point orientent la présentation.

1. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 2 (porche sommé d'un fronton triangulaire) ; fig. 3 (porche à linteau, sans fronton) ; IX, fig. 5 (porche à arcade inscrite dans le fronton) ; XII, fig. 5 (porche à linteau surmonté d'un arc) ; XIII, fig. 1 (porche à arcade sommé d'un linteau droit).

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 418, nº 1.

3. Les temples de Dougga, de Timgad, de Djémila en possédaient certainement. A Khamissa, l'addition d'un arc est mentionnée par l'inscription qui commémore l'embellissement du temple en 202-205 (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 369, nº 4).

4. La différence a été fortement marquée par Frothingham, « De la véritable signification des monuments romains qu'on appelle « arcs de triomphe » », *R.A.*, 1905, II, p. 217 et s. et 219 en particulier. Voir aussi M. P. Nilsson, « The origin of the triumphal arch », *Acta Inst. Rom. Regni Sueciae*, ser. prima 2, 1932.

terrasses,

Puisqu'il est impossible de compter sur les stèles pour déterminer le type de couverture des sanctuaires, force est de se contenter des données archéologiques et littéraires. Nous savons par Appien[1] et par les enseignements tirés des fouilles[2] que pour leurs temples, comme pour leurs maisons, les Carthaginois utilisaient la terrasse comme mode de couverture habituel. Il semble que cette pratique ait duré jusqu'en pleine époque romaine. On n'a guère signalé de tuiles dans les ruines des sanctuaires ruraux ni même des sanctuaires urbains, fidèles aux conceptions « sémitiques ». Tandis qu'en plusieurs endroits et notamment à Dougga, des canalisations installées près des *cellae* étaient destinées à recevoir les eaux de pluie des terrasses et à les évacuer vers les citernes.

toits à double pente,

Au contraire, les temples sur *podium*, qui trahissent plus d'une influence romaine, avaient, semble-t-il, un toit à double pente. C'est du moins ce qu'on peut induire des découvertes de Timgad où, autour des *cellae*, abondaient les *tegulae*, les *imbrices* et les antéfixes, rehaussées de mufles de lion et de têtes de Méduse, qui décoraient les couvre-joints sur le pourtour du toit.

coupoles.

Quant aux temples ronds, ils étaient, très vraisemblablement, couverts d'une coupole.

***

Leurs caractères communs :

On voit que dans leur aspect extérieur, les sanctuaires de Saturne pouvaient présenter de grandes différences, qui s'expliquent en partie du moins par leur évolution chronologique ; mais par delà ces différences, il faut maintenant rechercher les éléments communs aux diverses catégories définies ci-dessus. Peut-être permettront-ils d'entrevoir d'autres explications.

leur implantation.

L'implantation des sanctuaires constitue un premier trait commun. Presque toujours, on l'a déjà noté, ils sont installés sur des hauts-lieux et en dehors de la ville. Position qui convient le mieux à une divinité qui est à la fois céleste et chthonienne. Elle manifeste aussi une étonnante fidélité à la tradition, car c'était « une coutume propre aux Phéniciens » que de reléguer les sanctuaires sur le pourtour de la ville[3]. Elle favorise enfin l'aménagement d'un bois sacré dans le voisinage immédiat de la maison divine. Ce qui renforce encore l'aspect mystérieux de Saturne et fait apparaître son caractère de dieu de la nature, protecteur des arbres et de tous les fruits de la terre. C'est aux branches de ces mêmes arbres que selon Tertullien on attachait les prêtres qui avaient contrevenu aux ordres de l'empereur en célébrant des sacrifices d'enfants[4]. Il y a pourtant des sites où

1. Voir *supra*, n. 2, p. 284.
2. Cf. G. et C. Picard, *La vie quotidienne à Carthage*, p. 48 et s. et A. Lézine, *Arch. pun.*, p. 28 et n. 10, qui critique l'interprétation du dessin trouvé sur la paroi d'un tombeau du Dj. Mlezza ; pour lui, il n'y aurait nulle trace de coupoles ; le couronnement des maisons serait crénelé et comporterait seulement des merlons phéniciens arrondis.
3. *Ibid.*, p. 26, qui citent pour Carthage l'exemple du tophet de Salammbô et de la « chapelle Carton », situés à l'Ouest du port de commerce ; du temple d'Eshmoun qui couronnait Byrsa sur la colline de l'Odéon ; du sanctuaire de Déméter qui dominait la ville sur la colline de Sainte-Monique.
4. Tertullien, *Apol.*, IX, 2 et *infra*, p. 319. Des bois sacrés étaient volontiers implantés dans le téménos de certains temples, de divinités agraires en particulier, par exemple d'Athena Lindia, à Rhodes, protectrice des plantations d'oliviers : cf. Heffter, *Die Götterdienste auf Rhodus im Altertum*, II, p. 6 et 20 ; E. Dyggve, *Lindos*, III, 1, 1960, p. 112 et s.

le sanctuaire de Saturne se trouve inclus dans la ville. Ainsi à Djémila, où il se dressait sur le *Forum Novum*, près du temple de la *gens Septimia*. Dans ce cas précis, c'est évidemment le développement rapide de la ville vers le Sud qui a entraîné son intégration dans la cité ; au début de son histoire, son implantation extérieure était conforme à la coutume. Mais, en dehors de cette exception facile à expliquer, il y a d'autres cas : Dougga, *Thuburbo Maius*, Khamissa, Lambèse, et peut-être même Carthage. On remarquera que dans toutes ces villes il y avait au moins deux temples de Saturne : l'un au cœur de la cité, près du Forum en général, l'autre sur une hauteur dominant la cité, comme si le dieu devait y bénéficier d'un double culte : officiel, municipal d'un côté, privé, personnel de l'autre.

Ailleurs, les sanctuaires avaient été érigés hors-ville, et très souvent au Sud de l'agglomération. Mais c'est là sans doute un effet du hasard... ou plutôt du relief. Car à Timgad par exemple il se trouvait au Nord et à Dougga au Nord-Ouest.

leur orientation.

Un autre trait commun à presque tous les sanctuaires de Saturne réside dans leur orientation, uniformément Est-Ouest. Il est même commun à tous les temples sémitiques d'Afrique du Nord. Et c'est ce qui fait son prix. Si, pour les uns comme pour les autres, on note des exceptions : pour Saturne, à Dougga par exemple où le sanctuaire est orienté O.N.-O. -E.S-E., à *Thuburnica* où il est N.S. comme à Djémila, à Constantine, où il est N.N.E.-S. S.O., le relief en est toujours responsable. Ce sont toujours des accidents qui imposent les dérogations. Mais chaque fois qu'on le peut, on suit une règle, dont la continuité d'application prouve l'importance religieuse.

la cour : organe essentiel des sanctuaires,

Si maintenant nous confrontons de nouveau les plans de tous nos édifices, à quelque catégorie qu'ils appartiennent, nous pourrons constater qu'il n'y a entre eux qu'un élément commun : la cour. Dans l'*area* à ciel ouvert, elle est à elle seule le sanctuaire, dont elle recèle le dieu, présent dans le bétyle, abrité sous un simple dais. Dans les autres catégories, la *cella* ne constitue, somme toute, que le développement architectural, plus ou moins évolué et monumental, du dais. La cour, maintenant flanquée de portiques, reste l'organe essentiel des temples[1]. Tandis que la *cella*, demeure du dieu, n'a pour fonction que de le protéger de tout contact impur — de là les grilles[2] et rideaux[3], destinés à l'isoler et à le masquer à la vue du commun des mortels —, la cour est le théâtre de toutes les cérémonies du culte.

1. Elle l'est restée dans l'architecture religieuse de l'Islam : cf. L. Golvin, *La mosquée*, Alger, 1960.
2. Des *cancelli*, suggérés sur les stèles de la Ghorfa et attestés dans les temples de Dougga et de Timgad, sont mentionnés dans des inscriptions d'époque impériale, à Attaleia en Asie Mineure (L. Robert, *Hellenica*, IX, p. 42 et s.) ; à Cyzique dans un *Baccheion* (Mordtmann, *Monatsber.*, Berlin, 1874, 2, n. 1) ; dans une grotte d'Isaurie (J. Keil, H. Swoboda, Fr. Knoll, *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien*, 1935, p. 117) ; à Stobi dans un *herôon* (J. et L. Robert, « Bull. épigr. », *R.E.G.*, 1950, 135) ; à Panias en Palestine (*I.G.R.R.*, III, 1109).
3. Un rideau ou une tenture cachait l'image du dieu dans le temple de Zeus à Olympie (*I. Pergamon*, 236) ; dans le temple d'Artémis à Didymes (L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 470 et s.) ; dans le temple d'Héra à Samos (D. Ohly, *Ath. Mitt.*, 68, 1953, p. 47-48) ; dans le temple d'Hécate à Lagina (L. Robert, *Et. anat.*, 552) ; dans le temple de Zeus et d'Athéna au Mont Cynthe (A. Plassart, *Les sanct. et les cultes du Mont Cynthe*, 1928, p. 123) ; sans oublier le temple de Jérusalem (cf. A. Pelletier, *Syria*, 32, 1955, p. 289-307 ; 35, 1958, p. 218-226 ; *Rech. Sc. Rel.*, XLVI, 1958, p. 161-180). Voir aussi J.-G. Février, « Paralipomena punica. IV. Le voile du temple ». *Cah. de Byrsa*, VII, 1957, p. 121 et s.

contient les citernes,

Dans son sol sont creusées les citernes. Et quand une cuve-réservoir est aménagée ailleurs, près de la *cella* par exemple, comme à *Thuburnica*[1], l'eau devait être transportée dans un bassin installé dans la cour. Pour fournir l'eau nécessaire aux purifications, aux libations et à d'autres actes rituels, la citerne et le bassin sont des éléments essentiels des sanctuaires saturniens, comme d'ailleurs de tous les sanctuaires puniques et orientaux, où les purifications occupent dans la liturgie une place très importante. Il n'est pas étonnant dès lors que l'offrande d'une citerne constitue un acte religieux, que l'on n'hésite pas à célébrer dans une inscription[2].

les autels,

Au même titre que la dédicace d'un autel. L'autel, où s'accomplissent les grands sacrifices, occupe naturellement dans la cour la place d'honneur. En fait on peut y voir plusieurs autels. Il y a dans l'axe principal du sanctuaire, face à la porte, que l'on entr'ouvrait sans doute lors des sacrifices, l'autel principal, réservé aux cérémonies solennelles à l'occasion desquelles on immolait, avant de sacrifier par le feu, taureaux et béliers. Cet autel était souvent un véritable monument : à Timgad il mesure 5,80 m × 4,30 m. Mais, à côté, d'autres autels plus petits servaient aux sacrifices plus modestes, aux offrandes ordinaires d'encens et aux libations. Leur forme est extrêmement variable, du *thymiaterion* oriental à l'autel cylindrique gréco-romain, en passant par les autels quadrangulaires, à cornes, à couronnement plat, ou à *pulvini*[3].

les naiskoi,

Outre les autels, la cour recélait aussi à l'occasion des petites chapelles, des *naiskoi*, qui devaient abriter quelque statuette ou bétyle. Le claveau de voûte qui porte gravée une dédicace à l'Adôn du sanctuaire de *Neferis* appartenait à l'un de ces édicules[4]. Et de même les deux fragments de corniche, sur lesquels à *Thala* se lit l'offrande d'un bétyle avec sa colonne[5]. Là encore nous avons à faire à un usage oriental.

les colonnes à objets.

Un autre usage mérite d'être signalé : celui de dresser dans les cours des temples une ou deux colonnes supportant des objets doués d'une valeur symbolique. En vérité, aucune découverte archéologique faite dans un sanctuaire ne permet d'illustrer cet usage d'une manière directe. Il existe bien à Bir-bou-Rekba, près de *Siagu*, plusieurs bases qui ont pu supporter de telles colonnes ; mais ce n'est là qu'une hypothèse. Cependant leur présence peut être inférée de plusieurs stèles votives : l'une d'Henchir-es-Srira, qui montre un « triple pilier », dont les deux éléments extrêmes portent une pomme de pin, tandis que la partie centrale, plus courte, supporte un vase[6] ; une autre de Khenchela, où les deux colonnes

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 275.
2. Elle est mentionnée dans plusieurs textes épigraphiques : cf. par exemple A. MERLIN, *Le sanct. de Baal et de Tanit près de Siagu*, *Notes et Doc.*, IV, p. 19 et 24-27 ; *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 99-100 et nº 1. A Carthage, une citerne avec canal d'écoulement vers la mer a été trouvée dans le sanctuaire de Tanit : G. PICARD, *C.R.A.I.*, 1945, p. 450-451. Sur les puits attenant aux sanctuaires, cf. A. JARDÉ, *D.A.*, s.v. *puteus*, p. 781, n. 2. En Afrique, voir pour le sanctuaire d'Hr. Debbik, P. GAUCKLER, *Temples païens*, p. 117 et pl. XXXIII ; au *Castellum Dimmidi*, G. PICARD, *C.R.A.I.*, 1939, p. 207 ; à Mactar, G. PICARD, *C.R.A.I.*, 1945, p. 194.
3. Voir *supra*, p. 43, n. 3 ; W. HERMANN, *Röm. Götteraltäre*, Berlin, 1961.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 92, nº 28.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 301, nº 2.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, Hr-es-Srira 27, p. 317. On notera aussi, à Depienne près de Zaghouan, l'offrande d'une colonne : *ibid.*, p. 108, nº 31.

qui soutiennent le fronton, pour imiter l'entrée du sanctuaire, sont chargées chacune d'une pomme de pin[1]. De ces documents l'on peut rapprocher, semble-t-il, deux ex-voto de Lambèse : sur l'un, les mêmes colonnes (ou pilastres) paraissent en effet surmontées de pommes de pin ; sur l'autre on voit d'une part un cratère, d'autre part un oiseau tenant une grappe de raisin dans son bec[2].

Il est difficile de croire que ce motif architectural de la colonne sommée d'un objet soit purement décoratif. D'autant plus difficile que les objets en question — pomme de pin, grappe de raisin, cratère — ont tous une valeur symbolique. Que surtout le groupe colonne-symbole — qui n'est pas spécifiquement romain — se rencontre déjà sur des stèles puniques de Carthage du IVe siècle av. J.-C., sous la forme tantôt d'une colonne isolée (ou d'un pilier) qui, surmontée d'une grenade, d'un sphinx, d'un vase, etc., occupe le centre de la stèle[3], tantôt de deux colonnes encadrant un motif central et sommées de vases[4]. Or, comme on l'a déjà souligné très à propos[5], cet usage punique se rattache à une « ancienne tradition sémitique » que l'on sait en vigueur dans le temple de Melqart, à Tyr[6], et que l'on retrouve, semble-t-il à Jérusalem, dans le temple de Salomon, où R. Dussaud, d'après un passage des *Rois*[7], a évoqué les deux colonnes d'airain, Yakin et Bo'az, avec leurs chapiteaux surmontés d'une « sebaca » ornée de grenades. Le temple de la déesse syrienne à Hiérapolis contenait aussi deux colonnes qui se dressaient à l'entrée, « dans les propylées »[8], et à propos desquelles on a rappelé la grosse colonne dorique qui fut trouvée dans la cour du temple d'Atargatis à Doura-Europos[9]. Quel que soit leur rôle précis, il n'est donc pas douteux que l'on ait affaire à une vieille pratique des rituels sémitiques.

Publiant pour la première fois les stèles à Saturne de Lambèse[10], M. R. Lugand, tourné vers l'Italie, avait rapproché leurs colonnes à objets de semblables colonnes surmontées d'un vase, qui se trouvent sur des urnes cinéraires étrusques[11] Les Etrusques les auraient-ils empruntées à l'Orient ? Il ne semble pas. Puisqu'il s'agit ici d'un motif funéraire, il est probable que les Etrusques l'ont emprunté à la Grèce, où la colonne funéraire remonte à des temps très anciens[12], plutôt qu'à l'Orient sémitique, où elle apparaît avec un caractère, non funéraire, mais sacré. Ces deux traditions ont, certes, pu se rejoindre, mais à une époque plus tardive[13]. Il faut donc dans le cas présent abandonner la référence étrusque d'inspiration grecque et se tourner résolument vers Carthage et par elle vers la Phénicie. Des

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Khenchela 22.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 13 et 16 ; pl. XXIII, 2 et 3.
3. *C.I.S.*, 233 ; 287 ; 801 ; cf. M. HOURS-MIÉDAN, *Cah. de Byrsa*, I, 1950, p. 42, 43 ; pl. XX d.
4. *Cat. Mus. Lavigerie*, I, p. 12 ; M. HOURS-MIÉDAN, art. cit., pl. XIX d.
5. M. HOURS-MIÉDAN, art. cit., p. 42.
6. Hérodote, II, 44.
7. I *Rois*, VII, 15-23 ; R. DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 58-59.
8. Lucien, *Dea Syr.*, 28 ; cf. G. GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, 1943, p. 110-111.
9. *D.R.*, *Third season*, 1932, p. 10, 23.
10. Dans *Rec. Const.*, 58, 1927, p. 164-165.
11. Il renvoie à BRUNN, KORTE, *Rilievi delle urne etrusche*, I, pl. LIV, 14 ; pl. LVI, 18 ; pl. LXXVIII, 1 et 2 ; A. PIGANIOL, *Rech. sur les jeux romains*, p. 36.
12. Cf. EVANS, « Mycenean Tree and Pillar cult », *J.H.S.*, 1901, p. 99 et s. ; HARRISON, *Themis*, p. 165.
13. Selon W. DÉONNA, *R.H.R.*, LXX, 1914, p. 56-57, ce motif, d'abord funéraire, a été adopté ensuite sur les monuments votifs. Cette filiation n'est nullement assurée ; les deux courants : grec pour les monuments funéraires, oriental pour les monuments votifs, paraissent en tout cas s'être maintenus longtemps.

colonnes des temples de Tyr et de Jérusalem aux motifs des stèles puniques, de ceux-ci aux motifs des stèles romaines, la filiation est assurée par le même caractère sacré et le même emploi rituel. Malgré l'indigence des vestiges monumentaux, les représentations des stèles nous permettent donc de renouer un usage, qui fut très probablement en vigueur dans les temples de l'époque romaine, avec une lointaine tradition orientale. C'est un nouveau point à verser au dossier des apports orientaux dans le culte de Saturne en pleine époque romaine.

Les sanctuaires de Saturne comportaient-ils des cryptes ?

Si les stèles sont muettes sur la question des toits des sanctuaires, certaines d'entre elles montrent dans leur registre inférieur une sorte de salle souterraine qui nous oblige à poser le problème des cryptes et de leur usage dans le culte africain.

Différentes sortes de cryptes.

Les sanctuaires de Saturne comportaient-ils des cryptes sous-jacentes, à l'instar de certains autres sanctuaires voués à des cultes à mystère ? L'Antiquité païenne a utilisé à cet égard deux sortes d'édifices : les uns exclusivement, les autres partiellement souterrains. Parmi les premiers se rangent les *mithraea*, qui se présentent de préférence comme des antres de montagnes, des cryptes souterraines ou pour le moins semi-souterraines[1]. De toutes manières, le sanctuaire tout entier, même si pour des raisons pratiques il est construit au-dessus du sol, est traité en *spelaeum*, c'est-à-dire en grotte. A cette catégorie appartiennent aussi les cryptes de Priape[2] et d'Hécate[3] et la célèbre basilique pythagoricienne de la Porte Majeure[4]. Les seconds, c'est-à-dire les temples qui comportent seulement une salle souterraine, où des fidèles sont introduits dans certaines circonstances, sont beaucoup plus courants. Outre les cultes éleusiniens[5], on sait que les cultes samothraciens utilisaient des cryptes[6], que les *sarapieia* en contenaient parfois[7] et que les mystères de Cybèle et d'Attis impliquaient

1. Sur les aspects architecturaux des monuments mithriaques et leur imitation des grottes de montagnes, auxquelles se réfère la liturgie (d'où le recours à la voûte basse, à l'obscurité), voir F. Cumont, *Textes et mon. fig. myst. Mithra*, p. 59.
2. Pétrone, *Sat.* 16. Sur l'attribution de la *crypta* à Priape, voir A. Ernout, coll. Budé, p. 13, n. 2. Sur le caractère chthonien de Priape, voir P. Grimal, *Les jardins romains*, p. 52 ; pour une statue de Priape découverte dans une nécropole au sud de Cherchel, voir M. Leglay, *B.A.C.*, p. 138-139 et plus récemment L. Foucher, *Karthago*, VII, 1956, p. 173-177 qui étudie une statue trouvée à Aïn-Djelloub, près de Kairouan, dans une enceinte funéraire et qui signale une statuette en terre cuite découverte par P. Cintas dans une tombe d'Utique.
3. *C.I.L.*, III, 1096 (*Alba Iulia*) ; à Daphné (Malalas, p. 307, 17 Dindor). Sur les mystères d'Hécate, cf. F. Cumont, *Rel. orient.*, 4e éd., p. 189 ; 204 ; 298, n. 14 ; 312, n. 74 ; *Textes et mon. myst. Mithra*, I, p. 140, 351 et s. ; J. Bidez, « Notes sur les mystères néoplatoniciens », *R.B.Ph.H.*, VII, 1928, p. 147 et s. Sur les rapports entre les cultes d'Hécate et de Mithra, M. Leglay, « Sur les dieux syriens du Janicule », *M.E.F.R.*, 1948, p. 140 et s.
4. Voir J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1943. Certains savants préfèrent y voir une crypte funéraire, voir la bibliographie du sujet dans A. Grenier, *Les rel. étr. et rom.*, p. 226.
5. Cf. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, p. 389 et s. ; M. Brillant, *Les mystères d'Eleusis*, Paris, 1920, p. 112 ; K. Kuruniotis, « Das eleusinische Heiligtum von den Anfangen bis zur vorperikleischen Zeit », *Arch. f. Religionswiss.*, XXXII, 1935, p. 52-78. Sur les cryptes des temples, voir Stengel, *R.E.*, I, col. 441, s.v. *adytum*.
6. O. Rubenson, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, Berlin, 1892. Sur les fouilles récentes de Samothrace, voir les comptes rendus préliminaires parus dans *A.J.A.*, XLIII, 1939, p. 133-145 ; XLIV, 1940, p. 328-358 ; *Hesperia*, XIX, 1950, p. 1-20 ; XX, 1951, p. 1-30 ; XXI, 1952, p. 19-43 ; XXII, 1953, p. 1-24. On trouvera une bibliographie récente sur les religions à mystères dans R. Pettazzoni, *Cahiers d'Hist. Mondiale*, II, nos 2 et 3, 1954-1955, p. 303-312 et 661-667.
7. Par exemple le Sarapieion de Thessalonique : Ch. Picard, *C.R.A.I.*, 1957, p. 35 et s. et *Mon. Piot*, 50, 1958, p. 59 et s.

une « descente dans une fosse » — une κατάβασις — d'où le myste revenait après une aspersion sanglante purifié, rénové, comme re-né à une vie nouvelle[1]. Et le culte dionysiaque, de mieux en mieux connu grâce aux importants travaux qui se sont succédés ces dernières années, se servait lui aussi d'édifices à crypte, où « sous terre » se déroulaient certains rites de pré-initiation. Là, semble-t-il, les futurs bacchants étaient entraînés et mis à l'épreuve par des visions effrayantes de supplices infernaux ; là aussi peut-être avait lieu, la veille de la cérémonie décisive, le « banquet d'adoption » qui réunissait les mystes préalablement déguisés par l'échange intersexuel de leurs vêtements[2]. Des temples dionysiaques de ce type, à crypte, ont pu être récemment identifiés en Gaule, à Orange[3] et en Afrique, à Mactar[4].

Sur les stèles de la Ghorfa.

C'est très vraisemblablement aussi une crypte souterraine qui est représentée au registre inférieur des stèles de la Ghorfa[5], où des atlantes soutiennent les voûtes d'une salle, sous-jacente au sanctuaire reproduit. Or si Liber et Vénus figurent parmi les divinités à qui sont dédiées les stèles de la Ghorfa, celles-ci paraissent surtout vouées, comme l'a bien vu M. Gilbert Picard[6], à une divinité féminine, en qui il faut reconnaître Tanit-Caelestis, la parèdre de Ba'al-Saturne, laquelle partage avec ce dernier la maîtrise du monde céleste (que représentent ici les astres et les dieux) ; du monde terrestre qu'évoquent les hommes (le dédicant), les animaux (le coq, le lapin, les oiseaux présents sur les stèles), les végétaux (raisins, grenades) ; du monde souterrain enfin, que symbolise la crypte aux atlantes.

Différentes des stèles votives dédiées à Saturne par la prééminence accordée à Caelestis, par la complexité du panthéon qu'elles mettent en œuvre, les stèles de la Ghorfa s'en rapprochent par leur signification, par la pensée religieuse qu'elles expriment, par les symboles qu'elles rassemblent. La présence d'une crypte sous-jacente au sanctuaire représenté sur les stèles de la Ghorfa permet donc d'envisager l'existence de cette salle souterraine dans les temples de Saturne. Et avec d'autant plus de vraisemblance que sur des stèles votives dédiées à Saturne lui-

Dans les sanctuaires de Saturne ?

1. F. Cumont, *Rel. or.*, 4, p. 64.
2. Sur ces rites, voir M. Delcourt, *Hermaphrodite, Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958, p. 20 et surtout R. Turcan, « A propos d'Ovide, Fastes, II, 313-330. Conditions préliminaires d'une initiation dionysiaque », *R.E.L.*, 1959, p. 195-203.
3. Ch. Picard, « Le sanctuaire d'Orange (*Arausio*) dans le Vaucluse », *C.R.A.I.*, 1958, p. 67-93, en particulier p. 84 et s.
4. G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 85 et s., 93, 98 ; *Civitas Mactaritana, Karthago*, VIII, 1957, p. 49 et s. et plans, p. 51 : sous le pronaos se trouve une cave voûtée en berceau, qui domine elle-même une deuxième cave taillée dans le roc. Selon G. Picard, celle-ci aurait appartenu au sanctuaire ancien, celle-là au temple plus récent ; la grotte inférieure aurait donc été remblayée quand la crypte voûtée fut aménagée. Est-ce bien sûr ? Ne peut-on considérer que les deux salles souterraines étaient utilisées ensemble, celle du dessous comme grotte « catabatique », celle du dessus comme salle de banquet ? Cette hypothèse tient meilleur compte à la fois des exigences liturgiques des différentes cérémonies pré-initiatiques et de la présence dans la grotte inférieure de débris provenant du second temple. A Djémila (*Cuicul*) se trouve, en contrebas du temple de *Liber* et *Libera*, découvert dans le quartier de l'Est, une vaste salle qui a pu à la fois servir de contrefort à la place dallée qui précède le temple et de crypte (semi-souterraine ?) pour les banquets. Sur ce temple voir Y. Allais, « Les fouilles de 1950-1952 dans le quartier Est de Djémila », *Libyca*, II, 1954, p. 352-357. — Notons qu'à Mactar même est connu un autre temple à crypte, le temple d'Hathor Miskar, dont la salle souterraine est appelée dans le texte de la dédicace la « chambre des choses saintes » (G.-Ch. Picard, *Civ. Mact.*, p. 58 et s.).
5. Voir en particulier les stèles Cb 966, 968, 970, 972, 973 de C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, n.s., coll. pun.
6. *Rel. Afr. Ant.*, p. 112-113.

même et provenant de Tunisie centrale[1], d'Henchir-Meded[2], de Lambèse[3] et de *Lambafundi*[4], des atlantes encadrent une salle souterraine comme sur les monuments de la Ghorfa. Faut-il considérer comme venant à l'appui de cette hypothèse la découverte d'une salle souterraine dans le sanctuaire de Tiddis et la présence de *favissae* dans beaucoup d'autres temples de Saturne ? Je ne le crois pas. Une *favissa* n'est pas une crypte. Et à ma connaissance, aucune crypte proprement dite n'a été retrouvée dans un sanctuaire de Saturne. Les salles souterraines qui figurent sur les stèles reproduisent donc sans doute, non des cryptes, mais les *favissae* où, sous la garde des Atlantes, génies chthoniens protecteurs et stabilisateurs du temple, était déposé son trésor avec les vieilles statues et stèles hors d'usage, mais toujours détentrices de force sacrée. Et ces *favissae* se retrouvent partout, quel que soit le genre de sanctuaire.

Mais y célébrait-on des cérémonies ? Les ex-voto, qui présentent des atlantes dans leur registre inférieur, y rassemblent aussi en général l'animal du sacrifice et le victimaire. Ce qui pourrait faire croire à la célébration de certains rites sacrificiels dans cette partie du sanctuaire. Je ne le crois pas non plus. Une stèle de Tunisie Centrale[5] dissocie complètement le registre aux atlantes du registre au taureau. Et on ne voit pas très bien comment pratiquement l'animal destiné au sacrifice aurait pu être introduit dans une salle souterraine, puis extrait de cette salle, accessible par un escalier. C'est donc sans doute par économie de place que les sculpteurs ont généralement uni dans un même registre deux éléments très différents.

La dédicace et la consécration des temples.

De l'absence de crypte, faut-il conclure que le culte de Saturne ne comportait pas de véritables mystères ? Une telle conclusion serait, pour le moment hâtive. Il y a là pourtant une précieuse indication à retenir.

Dernier point commun à tous les sanctuaires : leur mode de consécration, par introduction de la divinité dans le temple. On sait quelle importance revêtait aux yeux des Anciens la consécration des édifices et des statues. Quels que soient les motifs de la construction (*pro salute Imperatoris*, *ex visu* ou *ex monitu dei per religionem*, *ob honorem magistratus* ou *sacerdotii*), quelles que soient ses conditions (*decreto decurionum*, *pecunia publica* ou *sua pecunia*, *suo nomine* ou *nomine alii*) la dédicace et la consécration des temples constituent les actes décisifs[6] complémentaires. Par la *dedicatio*, celui qui a fait construire le temple abandonne son droit de propriété à la divinité ; ce que commémorent généralement les inscriptions. Par la *consecratio*, l'édifice ou l'objet offert devient *res sacra*, un bien divin ; pratiquement cet acte est souvent confondu avec le premier ; il est rare que les inscriptions le mentionnent à part.

Quintilien nous a laissé la formule précise de la dédicace[7], d'où il appert

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 1, 2, 5.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IX, fig. 5.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 2, 3.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXV, fig. 1-3.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 5.
6. Cf. G. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*, p. 323. Voir aussi H. Bardon, « La naissance d'un temple » *R.E.L.*, XXXIII, 1955, p. 166-182.
7. *Declamationes* 323 : *priusquam dedicationis accipiant summam religionem, opera sunt tantum; dedicatio est illa quae deum inducit.* Cf. aussi Arnobe, *Adv. gentes*, VI, 17 et Min. Fel., *Oct.*, 23, 13 : *supra*, p. 132, n. 1. Sur la consécration et l'interprétation de ses effets, cf. G. van der Leeuw, *La rel. dans son essence te ses manifestations*, p. 442 et s.

qu'avant elle, les monuments ne sont rien d'autre que des ouvrages humains, tandis qu'elle a pour effet de les transformer en habitacles divins ; elle est l'acte qui introduit la divinité. C'est donc une notion qui n'est nullement propre aux peuples sémitiques. Du moins existe-t-elle aussi chez eux. La Bible en porte maints témoignages[1] ; et en Afrique, à *Thinissut*, l'inscription néopunique de dédicace du sanctuaire de Ba'al-Saturne et de Tanit-Caelestis a fait connaître aussi la formule de consécration[2] : consacrer le temple c'est y faire « entrer les dieux ». Les temples de Saturne ont donc sur ce point hérité d'une tradition punique et orientale, qui ne pouvait en rien choquer l'esprit romain.

Celui-ci a pourtant laissé sa marque. Là où les dédicants de *Thinissut* faisaient des offrandes variées de parfums et d'aromates, pour accompagner leur *dedicatio*, ceux de *Theveste* en 164-165 donnaient un banquet et des représentations théâtrales[3].



Tels sont les sanctuaires du Saturne africain dans leur diversité. Une diversité sensiblement plus complexe que ne croyait J. Toutain[4], lorsqu'il les définissait par deux caractères : libyco-phéniciens par leurs aspects fondamentaux, gréco-romains par leur ornementation. La réalité — on l'a vu — est toute autre et dans les aspects fondamentaux et dans l'ornementation, où les influences orientales, sémitiques, dominent nettement jusqu'à ce que s'exerce au IIe siècle une forte pression de la romanité, jamais cependant assez forte pour entamer le solide fond berbéro-punique. L'impression de diversité n'est pourtant pas celle qui prédomine. Elle s'efface devant l'importance des éléments communs à tous les types d'édifices. De la plus humble *area* de campagne au vaste et luxueux temple urbain, comme aujourd'hui de la plus modeste chapelle de village à la cathédrale, se retrouvent suffisamment de traits architecturaux constants pour donner à penser que, si un certain conservatisme, nulle part plus fort qu'en domaine religieux, leur impose quelque permanence, celle-ci doit surtout correspondre à des nécessités beaucoup plus impérieuses, qui ne peuvent être que liturgiques. C'est donc vers les rites qu'il nous faut maintenant nous tourner.

1. Le dieu est présent dans son autel (*Gu.*, 33, 20 ; 35, 7 ; *Ex.*, 17, 15 ; 32, 4-5 ; *Jud.*, 6, 24) ; dans son sanctuaire (*Gu.*, 35, 1-7) ; dans l'enclos sacré et dans son idole (*Ex.*, 32, 4-5 ; cf. R. P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, 2, p. 92-93).
2. Cf. A. Merlin, *ouv. cit.*, p. 22 et s. ; Ph. Berger, *R.H.R.*, 58, 1908, p. 156.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 333-335, n° 1.
4. J. Toutain, *Les cultes païens...*, III, p. 54 et s.

CHAPITRE II

LES SACRIFICES ET LE RITUEL

Le sacrifice, rite essentiel de la religion.

Dans le culte que les Africains de l'époque romaine rendent à Saturne, le sacrifice joue un rôle essentiel. Dès leur naissance et jusqu'au jour de leur mort, pour obtenir un enfant, et pour le guérir, pour s'assurer de belles récoltes, de fructueuses cueillettes et d'abondants troupeaux, pour célébrer une magistrature civile ou un sacerdoce, ou tout simplement pour obéir à un ordre divin, à tout moment important de leur vie, comme aux dates décisives de l'année, ils sacrifient à leur dieu. Ils vont même parfois jusqu'à immoler leurs enfants. Et nous savons par Tertullien que cette pratique existait encore de son temps, dans les dernières années du IIe siècle ap. J.-C. Ils ne font en tout cela que suivre un exemple importé du Proche-Orient, où de l'Arabie pré-islamique[1] à la Phénicie, tout commence par un sacrifice aux dieux. Dès qu'ils débarquaient sur une plage, le premier soin des Phéniciens n'était-il pas d'offrir un sacrifice et d'installer un lieu de culte[2], autour duquel ils entreprenaient ensuite leurs tractations commerciales, amorces du futur comptoir ? C'est assez dire la place prééminente qu'occupaient les dieux et leur culte dans la vie de ces peuples de l'Antiquité. C'est aussi révéler l'intime mélange du spirituel et du matériel, l'étroite connexion entre les manifestations de la vie spirituelle et les exigences de la vie matérielle[3], qui caractérisent l'activité humaine.

Le sacrifice, rite par excellence des Berbères, répond exactement à cette double préoccupation : d'une part il met le fidèle en communication avec son dieu, d'autre part il assure la fertilité des champs, la fécondité des familles et des troupeaux, c'est-à-dire la vie de la collectivité et des individus. C'est du moins ce qu'implique la notion du sacrifice-don, qui est aussi sacrifice-assurance.

1. Où il a conservé ce rôle dans l'Islam, malgré les efforts de Mahomet pour réduire son importance et le reléguer au second rang. Voir le livre récent et suggestif de J. CHELHOD, *Le sacrifice chez les Arabes, recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, Paris, 1955.

2. En Phénicie même, c'est le cas de Ras-Shamra : voir R. DUSSAUD, « Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras-Shamra », *R.H.R.*, CV, 1932, p. 245-302. Et il en est de même des comptoirs établis ailleurs sur les côtes méditerranéennes, voir par exemple Carthage et le tophet de Salammbô : P. CINTAS, « Un sanctuaire précarthaginois sur la grève de Salammbô », *R.T.*, 3e sér., 1948, p. 1-31. Les conditions d'installation des comptoirs puniques ont été définies par P. CINTAS, « Fouilles puniques à Tipasa », *R. Afr.*, XCII, 1949, p. 8 et s. (tiré à part).

3. Développant cette idée, W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, p. 444-455 ; VIII, p. 595-627 a voulu montrer que les sacrifices des prémices des troupeaux étaient liés à l'activité pastorale. Il ne faut pas exagérer la portée de ce lien. L'exemple des sacrifices *de pecoribus* accomplis par les populations berbères de *Mascula* (Khenchela) (*infra*, p. 351) montre qu'ils peuvent aussi bien être l'œuvre de sédentaires voués à l'agriculture et accessoirement à l'élevage.

Le sacrifice-don.

Le sacrifice-don.

Le sacrifice est, dit-on, une offrande aux dieux. Cette notion courante est exacte, mais peut-être incomplète. Le sacrifice est avant tout un *don total*, un abandon à la divinité. Qu'il s'agisse de sacrifice humain ou de sacrifice de substitution, de prémices des fruits de la terre ou d'un grain d'aromates, sacrifier (*sacrificare* < *sacrum facere*) consiste toujours à se séparer d'un être humain, d'un animal ou d'un objet, à le retrancher du monde profane pour l'agréger au monde des dieux, à le donner aux dieux. Cette notion est si fondamentale qu'elle constitue l'élément commun qui relie entre elles les différentes formes de sacrifices : sanglants ou non sanglants, réels ou de substitution, expiatoires ou consultatoires, etc.

Conception romaine.

C'est sans doute Virgile qui l'a exposée avec le plus de force et de concision, quand il fait dire à Neptune, en réponse aux prières que lui adresse Vénus en faveur d'Enée livré à l'incertitude des flots : *unum pro multis dabitur caput*[1]. Une telle précision n'a d'égale que celle de nombreuses inscriptions, qui pour commémorer une offrande à une divinité usent de l'expression *donum dedit*, qui a évidemment une haute valeur rituelle en dépit de l'usure née de la fréquence de l'emploi[2]. Et si, dans l'acclamation d'Elagabale par les Arvales : *De nostris annis augeat tibi I[upp]iter annos*[3], le mot *donum* ne figure pas, l'idée y transparaît de la façon la plus claire. On pourrait sans difficulté multiplier les exemples. Depuis celui d'Horace qui dans son combat déclare : « J'ai donné deux victimes aux mânes de mes frères »[4], ou celui du tribun Ampudius qui le 16 janvier 27 se dévoue à Auguste et s'immole lui-même[5], jusqu'à l'humble offrande qu'un pauvre homme dépose dans un petit sanctuaire rural en commençant sa récolte, c'est toujours du même acte religieux qu'il s'agit au fond. Du sacrifice suprême et du plus coûteux au plus humble, l'essence reste identique : il est fondamentalement un don total. Mais alors se pose le problème de son efficacité. Les dieux se contentent-ils aussi bien des succédanés que des êtres ? Autrement dit, la valeur du sacrifice est-elle liée à l'importance et au prix de l'offrande plus qu'à l'intention, à l'idée qu'y attache l'offrant ? C'est tout le problème du sentiment religieux des Romains qui se trouve posé.

Conforme au sentiment religieux des romains.

On a, pendant trop longtemps, considéré la religion romaine comme un ensemble sans âme de rites formalistes et étroits, comme un simple contrat, d'allure juridique, passé entre l'homme et la divinité à la suite d'un vulgaire marchandage, *do ut des*. Contre cette conception, influencée à la fois par les auteurs anciens — juristes eux-mêmes ou marqués par une éducation très

1. Virgile, *Aen.*, V, 815. G. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Römer*², p. 385, n'a pas noté avec assez de précision le lien entre la *dedicatio*, la *consecratio* et le *donum* ; il observe seulement que l'objet consacré devient un « Göttergut ».

2. De là sa fréquence dans les inscriptions religieuses. Le *sacerdos* (*sacer-dos*) n'est-il pas étymologiquement celui qui « donne » l'offrande consacrée, en même temps que celui qui fait, qui accomplit les choses sacrées : cf. Ernout, Meillet, *Dict. étym. langue lat.*, p. 843.

3. *C.I.L.*, VI, 2104, l. 36-37.

4. Liv., I, 25, 12.

5. Dion Cassius, LIII, 20 = *devotio* « à la mode ibérique ». Voir à ce sujet R. Etienne, *Le culte impérial...*, 1958, p. 359 et s.

juridique — et par les historiens modernes de l'école mommsénienne[1], une réaction s'est opérée ces dernières années. Et d'importants travaux ont mis en valeur l'existence d'un sentiment religieux plus élevé. Qu'il ait existé dans la religion romaine une tendance formaliste, juridique et pratique, et que des gens aient cru pouvoir se livrer avec les dieux à de sordides calculs d'intérêt, ce n'est pas douteux[2]. Mais cette tendance, M. R. Schilling l'a récemment montré dans son étude sur la religion de Vénus[3], n'est ni la seule ni la principale, comme on l'a cru longtemps. Pour beacoup de Romains c'est la confiance dans les dieux qui régit les rapports. que leur sens religieux les incite à entretenir avec le monde surnaturel. Inspirée au début par l'angoisse et la crainte (*horror*), nées de l'intuition d'un *mysterium tremendum*, leur religion, toujours marquée par l'inquiétude devant la puissance divine surnaturelle et la quête de la *pax deorum*[4], a évolué vers une plus grande confiance dans la solidarité bio-cosmique, dans l'ingérence des dieux dans les affaires des hommes et en définitive dans leur providence[5]. Pour ceux-là, le « don » que représente le sacrifice est valorisé devantage par l'esprit religieux, par la dévotion, par la *pietas* de l'offrant que par le prix matériel de l'objet du sacrifice. C'est bien ce que précise Ovide, par exemple, lorsqu'il décrit les cérémonies funéraires célébrées en février sur les tombeaux pour apaiser les mânes paternels. Après avoir rappelé qu'il convient de déposer des présents légers sur les tombes des morts : une tuile couverte de couronnes, des fruits épars, quelques grains de sel, du pain trempé dans du vin, quelques violettes rassemblées dans un vase, il ajoute pour qui s'étonnerait de la modicité de ces dons :

1. La définition que donne de la religion romaine R. Krelinger, *La rel. chez les Grecs et les Romains*, Bruxelles, II, 1920, p. 156 illustre bien cette conception : « Pour le Romain, la religion est primitivement un sentiment d'angoisse, la crainte qu'il éprouve en face du monde extérieur ; c'est l'ensemble des rites minutieux qu'il exécute pour se débarrasser de ce sentiment ». Partie d'une donnée juste, elle aboutit à une conclusion fausse ou pour le moins très incomplète. Hegel et Jhering ont parlé de « religion d'utilité » à propos de la religion romaine. Les auteurs romantiques ont dans l'ensemble négligé l'importance de l'esprit religieux au fond de la vie publique et privée des Romains. Pour une conception parfaitement « contractuelle » du sacrifice, voir L. de Milloué, « Le sacrifice », *Ann. Mus. Guimet*, 34, 1910, p. 1-26. C'était aussi la conception de A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, 1920. En revanche, A. Bertholet, *Der Sinn des kultischen Opfers, Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wiss.*, 1942, Phil. hist. Kl., nº 2, 27 p. a tenté de concilier les deux conceptions du sacrifice contrat et du sacrifice-don. W. Robertson Smith avait fondé sa théorie du sacrifice sémitique (*Religion of the semites*, 1889, rééd. 1957, p. 318 et s.) sur la même notion de contrat : le sacrifice est considéré par lui comme le meilleur moyen d'établir un contrat entre Dieu et l'homme, sur le modèle du rite contractuel dont les parties furent Iahvé et Abraham (*Gen.* XV, 8 et s.). J. Chelhod (*supra*, n. 1, p. 297) a vivement critiqué cette théorie. La théorie du sacrifice-don chez les Sémites avait déjà été soutenue par le R. P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 247-274, qui avait introduit l'idée de communion, mais avec offrande à la base. Sa controverse avec Baudissin, *Z.D.M.G.*, 1908, p. 832 et s. portait sur le point de savoir si le don était intéressé ou non. Voir aussi K. R. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman religions and early Judaism*, 1953.

2. Cf. le dialogue engagé entre Jupiter et Numa à propos de la conjuration des foudres (Ovide, *Fastes*, III, 339 et s. ; Plutarque, *Numa*, XV, 14 ; Arnobe, *Ad Nat.*, V, 1) : « Tranche une tête, dit Jupiter — Nous obéirons, répond Numa ; nous trancherons une tête d'oignon de mon jardin — Non, une tête d'homme — Les cheveux — Non, un être vivant — Alors des poissons ». Jupiter rit et s'avoue vaincu ; le sacrifice de substitution est admis. Cf. Serv., *Ad Aen.*, II, 116. Voir A. Grenier, *Le génie romain*, p. 119 et s. ; A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, p. 128.

3. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1954.

4. Sur l'importance de cette notion, cf. J. Bayet, *Hist. polit. et psychol. de la rel. rom.*, 1957, p. 58 et s., 146 et s., à qui on se reportera pour toute cette partie.

5. D'utiles remarques ont été faites à ce sujet par K. Kerényi, *Die antike Religion. Ein Entwurf von Grundlinien*, Dusseldorf et Cologne, 1952 ; et *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, 1953 : rééditions de travaux antérieurs. Les principales tendances de l'auteur ont été exposées dans *La Nouvelle Clio*, I-II, 1949-1950, p. 23 et s.

Parva petunt Manes : pietas pro divite grata est
Munere : non avidos Styx habet ima deos[1].

Et même Cicéron, qui traite parfois des pratiques religieuses avec quelque ironie, note l'*utilité* primordiale de la dévotion envers les dieux, si l'on veut s'assurer la *pax deorum* et se les propitier ; le recours à ses semblables vient tout de suite après, mais tout de même « après » le recours aux dieux[2].

A cette conception des rapports entre l'homme et la divinité correspond chez les Romains — chez certains du moins — une attitude d'humilité personnelle, d'honnêteté spirituelle et morale, poussée parfois jusqu'à une perfection qui étonne. Quand Perse — stoïcien, il est vrai — blâme avec vivacité les prières teintées de pharisaïsme de ceux qui murmurent hypocritement[3] et qui nourrissent l'espoir de mieux cacher grâce à elles une mauvaise conduite[4], quand il flétrit les offrandes ostentatoires[5] et recommande de leur préférer des dons modestes mais offerts avec « une âme où règnent harmonieusement le droit humain et le droit divin, un esprit sanctifié jusque dans ses replis et un cœur trempé d'honnêteté généreuse »[6], il traduit un état d'âme que les auteurs chrétiens souhaitent souvent créer chez les fidèles du Christ.

Dans cette perspective, quand à la base des relations entre l'homme et la divinité existe une véritable religiosité, fondée sur la confiance dans les dieux et enrichie par une conscience morale élevée, on comprend mieux le sens et la valeur du sacrifice-don. Dans la mesure où cette valeur dépend essentiellement de la

1. Ovide, *Fastes*, II, 535-536. Il y a, semble-t-il, chez Ovide, ce « mondain spirituel » (J. Bayet, *Littér. latine*, p. 422), plus de vrai sentiment religieux qu'on ne l'a pensé. Dans les *Héroïdes*, par exemple, où J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres, passim*, en particulier p. 60, a bien perçu, « nonobstant les lois du genre », les « effusions du sentiment religieux ».

Il manque une bonne étude sur la *pietas* romaine. Du moins sa place dans la religion de Rome a-t-elle été reconnue par les recherches les plus perspicaces ; cf. par exemple P. Boyancé, « Les pénates et l'ancienne religion romaine », *R.E.A.*, LIV, 1952, p. 109 et s. qui, en s'appuyant sur F. Bömer, *Rom und Troia, Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms*, 1951, s'interroge après J. Bérard, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité : l'histoire et la légende*, Paris, 2e éd. 1957, et J. Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris, 1942, sur la légende d'Enée et les origines troyennes de Rome et montre que si l'intérêt pour le héros troyen s'est manifesté très tôt, comme le montrent des découvertes archéologiques récentes : statues d'Enée portant Anchise trouvées à Veies et datées du VIe siècle ; scarabée étrusque du VIe siècle ; vases peints..., Enée a été adopté non pas tant comme héros national que pour sa *pietas*. Le thème du *pius Aeneas* n'est pas une création tardive de Varron et de Virgile ; il est beaucoup plus ancien. Ce qui dévoile un aspect trop méconnu de la religiosité romaine primitive.

2. *Deos placatos pietas officiet et sanctitas, proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt* (*De off.*, II, 3). Cf. aussi *De nat. deor.*, I, 3 ; *De leg.*, II, 15. Sur l'ironie de Cicéron à l'égard de la dévotion, cf. *Ad Att.*, I, 3, 1 ; et pourtant il croit à la valeur de la *religio* : dans l'affaire du sacrilège de Clodius lors de la fête de *Bona dea* (*Ad Att.*, I, 12, 3 ; 13) il s'indigne que le consul Pison qui, sur un senatus consulte, a affiché un projet de mise en accusation de Clodius, s'ingénie ensuite par amitié pour Clodius à faire rejeter une proposition ; n'y a-t-il pas une gradation ascendante dans... *ut ea rogatio quam ipse fert, et fert et senatusconsulto et de religione antiquetur* (I, 13, 3). Voir P. Lagrange, *La religion de Cicéron d'après le De Natura deorum, Ephem. Theol. Lovanienses*, V, 3, 1928.

3. Perse, *Sat.*, II, 8-10 : « *Mens bona, fama, fides* », *haec clare et ut audiat hospes* [*illa sibi introrsum et sub lingua murmurat* : « *O si*] *ebullit, patruo praeclarum funus* ! »...

4. *Ibid.*, 41 et s.

5. *Ibid.*, 52 et s. La critique de la somptuosité dans les sacrifices et la primauté accordée à la piété, à la pureté d'intention, à l'honnêteté et à la justice se trouvent fréquemment évoquées dans les textes des auteurs grecs du IVe siècle, en particulier chez les Pythagoriciens. Cf. Platon, *Lois*, IV, p. 716 *d*, *e* ; V, p. 727 *a* ; X, p. 910 *d*. Stobée, *Flor.*, IV, p. 123, Hense. Diodore, X, 21. Cicéron, *Lois*, II, 8 et 10. Isocrate, *Ad Nic.*, 20 ; *Ad Dem.*, 13. Jamblique, *Vit. Pyth.*, 54 ; 122. Porphyre, *Vit. Pyth.*, 36.

6. *Ibid.*, 73-75 : *Compositum ius fasque animo sanctosque recessus*
Mentis et incoctum generoso pectus honesto.

Sens et valeur du sacrifice-don.

pietas du fidèle, de son intention et de sa pureté d'âme, l'importance de l'objet du sacrifice compte moins. Et le principe de la substitution s'explique mieux. Qu'on offre au dieu un animal ou des fruits à la place d'un homme, peu importe ; c'est le principe même du don total qui prévaut.

« Le Romain assujetti à l'empire des dieux redoute leur puissance, veut gagner leur faveur, les prie ». On ajoutera à cet excellent raccourci de la *religio* romaine tracé par R. Schilling[1] : il leur donne, avec sa confiance, ses dons. L'appel propitiatoire aux dieux, la *venia*[2] garde toute sa valeur ; mais il n'est vraiment efficace que s'il est accompagné d'un *donum*. Confiance dans la puissance divine, appel à la bienveillance des dieux, don intégral sans réticence à leur personne, confèrent à la religion romaine une chaleur et une sensibilité indéniables.

La doctrine romaine du sacrifice-don,

On saisit mieux du même coup la doctrine du sacrifice cultuel et sa vraie place dans la *religio*. Puisqu'au fond le « corps » de la victime est d'importance secondaire, le but immédiat du sacrifice restant toujours le même — consacrer (*sacrum facere*) son objet — c'est donc que la consécration porte surtout sur l'*anima* de la victime. *Sola anima deo sacratur* : Trebatius, cité par Macrobe[3] a énoncé là un principe fondamental de la religion romaine. De là et du fait que l'âme est considérée comme ayant son siège dans le sang, principe même de la vie, le rôle essentiel du sang dans le sacrifice. Cette conséquence a été maintes fois soulignée en même temps que la substitution, très tôt admise par les Romains, du vin au sang, en particulier dans les actes du culte individuel[4]. Nous ne la rappelons ici que pour mettre l'accent à la fois sur le plan doctrinal et sur leur différence d'interprétation pratique. En proclamant que le sacrifice molk a été accompli *vita pro vita, anima pro anima, sanguine pro sanguine*[5], les inscriptions des stèles de N'Gaous donnent à cette formule une allure de credo doctrinal, tout à fait conforme, dans sa concision, à la pensée plus diffuse des auteurs latins. Mais en même temps le ton de litanie rituelle qui lui est imposé le relie à une cérémonie liturgique précise et en quelque sorte témoigne de la réalité du sacrifice sanglant ; ce que confirment d'ailleurs les allusions très directes des textes de N'Gaous au sacrifice de l'agneau et les scènes figurées sur de nombreux reliefs des stèles. Nous reviendrons plus longuement sur cette question. Contentons-nous pour le moment d'opposer à la rapide désaffection des Romains pour les sacrifices individuels sanglants, la persistance de l'attachement des Africains aux immolations d'êtres vivants.

Conformité et différence de la doctrine africaine.

Place et portée du sacrifice.

La place et la portée du sacrifice restent cependant les mêmes chez les uns et chez les autres. Au moment où Rome intervient en Afrique, les conceptions des Africains sont très proches de celles des Romains. Pour tous le sacrifice est un

1. R. Schilling, *ouv. cit.*, p. 87 et s.

2. Notion contestée par A. Ernout, *R. Phil.*, XXX, 1956, p. 8-27 et P. Grimal, *R.E.A.*, 1956, p. 142 qui ne reconnaissent à *venus* que le sens de désir sexuel ou d'amour.

3. *Sat.*, III, 5, 1.

4. Le texte de Macrobe a été commenté plus d'une fois, notamment par Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, p. 34 et s., et en dernier lieu par R. Schilling, *ouv. cit.*, p. 131 et s. Sur la valeur sacrale du vin : R. Schilling, *ouv. cit.*, p. 133. Voir aussi M. Durry, « Les femmes et le vin », *R.E.L.*, 33, 1955, p. 108-113, sur les propriétés anticonceptionnelles ou abortives du vin. Sur les qualités du sang, comme siège de l'*anima*, cf. Servius, *Ad Aen.*, III, 67 : *sanguis velut animae possessio est* ; Ovide, *Metam.*, VI, 253 : ... *cumque anima cruor est effusus in auras* ; comme principe de vie, *infra*, p. 304.

5. *Sat. Afr. Mon.*, II, N'Gaous 1-5.

acte essentiel de vénération, qui procède d'un sentiment d'infériorité et de crainte à l'égard des dieux, mais aussi de confiance. A la notion de la *religio* exprimée par Virgile et commentée par Servius qui définit d'abord les manifestations religieuses par les trois mots *precatio*, *votum*, *solutio* (*voti*)[1], quitte à présenter plus loin la pratique sacrificielle qui se déroule dans l'*area* comme la *res divina* par excellence, l'*honos* en acte qui s'oppose à la prière intérieure et aux vœux en paroles[2], fait écho dans la religion du Saturne africain l'unanimité des ex-voto, où inscriptions et reliefs étalent à l'envi les invocations, les vœux et surtout leur accomplissement sous forme d'offrandes, de victimes et de scènes de sacrifices. Ici comme là l'acte sacrificiel occupe la place la plus importante; il parachève la prière par un don total à la divinité, avec qui l'homme entre ainsi en communication. Un don total et — cela a déjà été remarqué[3] — un don alimentaire qui établit entre le donateur et son hôte divin les mêmes relations de paix et d'alliance qu'entre des commensaux humains. Une telle relation ne peut-être appréciée à sa juste valeur que dans les pays africains et orientaux, où l'hospitalité est élevée au rang d'une institution sociale sacrée[4].

L'état d'esprit qu'il suppose.

Quant à l'état d'esprit dans lequel se fait le sacrifice, il est également commun à la religion des Romains et des Africains. Pour les uns et pour les autres, il est défini par l'emploi du mot *propitius*[5], qui de la part des adorateurs implique l'appel à la présence divine et de la part du dieu une réponse, signe de sa faveur, comme l'a récemment rappelé M. Jean Bayet[6]. Ce qui suppose évidemment chez les fidèles un sentiment religieux fondé sur la croyance en la compassion du dieu, sa présence étant assurée dans le temple où se célèbre le sacrifice par les rites d'introduction, en quoi consiste, on l'a vu, la consécration de l'édifice.

Origine de la doctrine africaine du sacrifice : romaine ? ou orientale ?

On pourrait, dans ces conditions, croire qu'une telle doctrine sur la nature, l'esprit et la valeur du sacrifice a été élaborée par les collèges africains de *sacerdotes Saturni* à l'imitation, ou pour le moins sous l'inspiration de la doctrine en faveur à Rome. Ce ne serait pas exact. En fait, si certaines formules des stèles de N'Gaous et le recours au mot *propitius* par exemple trahissent une incontestable influence romaine, il est aussi remarquable que l'essentiel de la doctrine du sacrifice en usage dans la religion de Saturne africain est hérité directement de Carthage punique et par elle, indirectement de Phénicie. Les tarifs de Carthage et de

1. Serv., *Ad Aen.*, III, 438 : *et bene tria posuit quae ad religionem pertinent : precare, vove, solve.*
2. Serv., *Ad Aen.*, XII, 135 : *Honos vero res divina.* Cf. *Aen.*, III, 264 (il s'agit d'Anchise) : *Numina magna vocat, meritosque indicit honores.*
Honos désigne toutes les cérémonies matérielles qui se déroulent dans le temple (cf. *Aen.*, I, 631-632; III, 547; IV, 457-458; V, 58; VI, 589; XII, 779; 840), les libations (*Aen.*, I, 736; IV, 206-207), les immolations (*Aen.*, III, 118-119), les sacrifices en général (*Aen.*, I, 48-49; *Georg.*, II, 393).
3. Cf. J. Chelhod, *ouv. cit.*
4. Peu hospitaliers envers les étrangers (G. et G.-Ch. Picard, *La vie quotid...*, p. 47), les Puniques l'étaient entre eux. Les Puniques, commerçants très méfiants, mis à part, la vertu d'hospitalité des peuples orientaux et africains est proverbiale.
5. Texte d'Aïn-Nechma : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 409, n° 16. Voir aussi une invocation à Caelestis de Lepcis Magna (*I.R.T.*, 268).
6. J. Bayet, *Hist. pol. et psych. rel. rom.*, p. 128-129. Sur *propitius*, voir aussi S. Weinstock, *R.E.*, XXIII, 1, col. 822-826, s.v. L'idée que le sacrifice doit réconcilier les dieux avec les hommes, rétablir la *pax deorum* est très ancienne; elle est maintes fois exprimée (entre autres, Arnobe, *Adv. pagan.*, VII, 33, 384. 12; 386. 1; 2; 389. 18). La formule ... *habeas propitium*, comme invocation à la bienveillance, est employée pour les empereurs et les impératrices, par exemple sur des graffiti de Pompéi (*C.I.L.*, IV, 2380-2381, 8277).

Marseille d'une part[1], les stèles puniques inscrites d'autre part[2] nous font connaître en effet, outre les « offrandes parfaites » des holocaustes, la succession des trois éléments *quae ad religionem pertinent*, pour parler comme Servius[3] : l'invocation aux dieux Ba'al-Ḥammon et Tanit-Pene-Ba'al, le vœu (*ndr*), et l'accomplissement du vœu par un sacrifice. Déjà pour les Carthaginois, l'essentiel du culte consistait dans le sacrifice, par lequel ils tâchaient d'obtenir la faveur des dieux; d'Hérodote à Tite-Live tout le monde en convient[4]. Il n'est pas jusqu'à l'idée de la *propitiatio* qui ne soit exprimée dans la formule courante des textes votifs « parce qu'il a entendu sa voix ». Et tout cela se trouve déjà dans les textes de Ras-Shamra, avec de fréquentes correspondances dans l'Ancien Testament[5]. Un exemple suffira pour montrer l'importance de l'acte sacrificiel au regard des dieux : c'est l'ordre donné par El lui-même, le dieu suprême des Phéniciens, à Keret[6] :

« Monte au sommet de la tour,
« Monte sur le haut du mur,
« Lève ta main (vers) les cieux,
« sacrifie au Taureau, ton père (qui est) El,
« Sers Ba'al en (lui offrant) ton sacrifice,
« Ben Dagon avec le produit de ta chasse ».

A partir de ce texte et de plusieurs autres[7], R. Dussaud a démontré que l'holocauste n'était pas seulement le sacrifice d'anéantissement total de l'offrande, tout entière brûlée pour le dieu, don total s'il en fut, mais qu'il désignait aussi une forme de sacrifice célébré « au sommet de la tour », c'est-à-dire de l'autel, où il fallait monter (*'olah*) la victime. Faute de tour-autel, le sacrifice était d'ailleurs presque toujours « monté », puisque la quasi-totalité des temples se dressaient sur des hauts-lieux. Dans la conception même du sacrifice-holocauste, l'héritage phénicien a passé dans l'Afrique romaine. On ne saurait autrement expliquer les dimensions de l'autel monumental, qui à Timgad occupe une place si importante dans la cour du temple de Saturne.

Diverses formes de sacrifices.

Il n'est pas étonnant dès lors qu'on puisse distinguer en Afrique les mêmes formes de sacrifices qui déjà se célébraient à Carthage au ve-ive siècles[8], et à Ras-Shamra au xive siècle avant notre ère : sacrifices accomplis en *solutio voti*, tantôt avant l'acte à titre de demande, tantôt après à titre d'action de grâces[9],

1. *C.I.S.*, 165 et 167-169. Voir S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 410 et s. Pour une traduction du tarif dit de Marseille et une confrontation avec les textes de tarifs trouvés à Carthage, voir J.-G. Février, « Remarques sur le grand Tarif dit de Marseille », *Cah. de Byrsa*, VIII, 1958-1959, p. 35-43.
2. Voir en particulier celles de Carthage, de Sousse et d'El-Hofra.
3. *Supra*, n. 1, p. 302.
4. Hérod., VIII, 167; Pol. III, 11, 5; XV, 19, 7; Corn. Nep., *Hannibal*, II, 3; Liv., XXXIII, 48, 4.
5. Cf. R. Dussaud, « Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras-Shamra », *R.H.R.*, CV, 1932, p. 285 et s.; *Les découvertes de R.S. et l'A.T.*, 2e éd., 1941.
6. I. *Keret*, 74-79. Cf. R. Dussaud, *ouv. cit.*, p. 184.
7. R. Dussaud, « Etymologie du terme hébreu 'olah (holocauste) », *C.R.A.I.*, 1941, p. 530-538. Du texte de R.S., l'auteur rapproche *Gen.*, XII, 2 (sacrifice d'Abraham); *Rois*, XXIII, 12; *Jer.*, XIX, 13; XXXII, 29; *Soph.*, I, 5 (sur les cultes célébrés sur des terrasses); et les découvertes récentes dans le temple de Héliopolis-Ba'albeck.
8. S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 411 et n. 1.
9. Cf. R. Dussaud, *R.H.R.*, 1932, p. 286 (sacrifice d'action de grâces pour l'obtention des eaux). Voir *infra*, p. 343.

sacrifices commémoratifs d'un « baptême » ou d'un sacerdoce[1], sacrifices expiatoires exigés par le dieu (*ex iussu dei, somnio monitus*, etc.)[2], sacrifices *molk*[3] enfin. Quelle que soit sa forme, le sacrifice met toujours le fidèle en communication avec son dieu : par là il répond à l'une des préoccupations majeures des fidèles.

Le sacrifice-assurance.

Le sacrifice-assurance.

Mais pour les Berbères, comme pour les Orientaux, il est une autre préoccupation que vient apaiser le sacrifice. Préoccupation plus matérielle, commandée par leur genre de vie, qui peut apparaître au premier abord inconciliable avec l'aspect sacré, mystique du sacrifice-don, qui pourtant est étroitement liée à cette première notion par les vertus du sang et des diverses offrandes vouées à la divinité.

Par la vertu vivifiante du sang.

Si le sang, en qui réside l'*anima* et qui, à ce titre, est principe de vie, a été retenu comme l'offrande la plus agréable aux dieux et la plus efficace, c'est que par sa vertu propre, il a pour effet principal de les revigorer. Par la vie qu'il anime, il est capable de revivifier la divinité. Or c'est une conception très ancienne, communément admise chez les peuples sémitiques en particulier, que les dieux sont par essence éternels[4], mais que leur éternité doit être périodiquement relancée par un rapport extérieur, si l'on veut qu'elle soit agissante. Rien mieux que le sang ne pouvait rénover les « puissances » de la divinité. De là, dans les légendes de Ras-Shamra, les combats sanglants de la déesse 'Anat, destinés à revigorer son père 'El[5]. De là, en Egypte aussi, la pratique annuelle, que rapporte Hérodote[6], de recouvrir de la peau sanguinolente d'un bélier sacré fraîchement immolé la statue d'Amon de Thèbes. Par le sacrifice du sang, la divinité se trouve irrémissiblement « liée » à l'offrant ; elle est rendue « propice » ; elle *doit* répondre à la prière exprimée.

Par la valeur spécifique des victimes.

A la même fin tendent les immolations de victimes choisies. On n'offre pas aux dieux n'importe quelle victime[7]. On ne retient que les animaux et les objets les plus chargés de « mana », ceux qui sont susceptibles de procurer à la divinité un aliment propre à sa « puissance », à sa valeur. Pour Saturne, ces « victimes sacrificielles spécifiques », comme les a dénommées M. J. Bayet[8], sont préci-

1. *Infra*, p. 377.
2. *Infra*, p. 341. Sur les sacrifices expiatoires, cf. R. P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, 2e éd., p. 471-472 ; sur les sacrifices expiatoires *pro delicto*, E. Dhorme, *R.B.*, 1931, p. 53.
3. Cf. R. Dussaud, *Orig. can. sacr. israël.*, p. 328 et 353 et s. ; et *infra*, p. 314.
4. Du moins les grands dieux de l'Orient. Les dieux gréco-romains sont seulement « immortels » ; à ce titre ils s'intègrent dans le cosmos, tandis que les grands dieux orientaux dominent le cosmos. Cette distinction est fondamentale : cf. *supra*, p. 127.
5. Voir R. Dussaud, « Les combats sanglants de Anat et le pouvoir universel de El (V AB et VI AB) », dans *R.H.R.*, CXVIII, 1938, p. 133-169. Sur la vertu vivifiante du sang, *infra*, p. 328 et s., pour plus de détails.
6. II, 42.
7. Sur les exigences rituelles, qui varient selon la qualité ouranienne et chthonienne des dieux, voir bibliographie dans Ch. Picard, *Les relig. préhelléniques* (*Crète et Mycènes*) ; A.-J. Festugière, dans *Hist. Gén. Relig.*, Quillet : *Grèce*, p. 50 et s. et A. Grenier, *Rel. étr. et rom.*, p. 158 et s.
Les tarifs des sacrifices constituent une précieuse source de renseignements. Voir aussi pour l'Afrique les inscriptions de Koudiat-es-Souda (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 294) et de Fedj-Mzala (*ibid.*, II).
8. Dans *M.E.F.R.*, 1959, p. 74.

sément celles qui recèlent un élément important de sa « puissance » suprême : le taureau sa force fécondante, le bélier sa force hydratante et donc fertilisante.

Par la valeur alimentaire des offrandes.

Et c'est encore à la même fin que tendent les diverses offrandes faites par les fidèles en l'honneur de leur dieu. Il a déjà été remarqué[1] que les offrandes représentées sur les stèles et reconnues dans les urnes cinéraires et les plats, retrouvés au pied des stèles, avaient un caractère alimentaire. Ce qui avait pour premier effet de créer entre le donateur et son hôte divin des relations du genre de celles qui dans ce monde s'établissent naturellement entre commensaux. Elles ont un autre effet, qui est de revigorer la force divine par une contribution alimentaire. Les sacrifices avec repas-offrandes, attestés à Ras-Shamra[2] et dans de nombreux cultes orientaux[3], répondent à cette préoccupation. Rien dans les figurations des stèles ni dans les aménagements des sanctuaires ne permet d'affirmer leur existence dans le rituel du culte de Saturne. Il est possible que des repas en commun aient été pris dans les salles qui, à Dougga et à Timgad, par exemple, flanquent latéralement la cour du temple. Mais, comme je viens de le dire, aucun aménagement spécial — *triclinium* ou banquette — ne permet de le soutenir. Tout au plus faut-il signaler qu'à Timgad la rigole d'évacuation des eaux polluées du temple contenait de nombreux débris de verre[4]. Ce n'est pas un argument suffisant. D'autant que cette rigole part, non pas des salles latérales, mais de l'autel des sacrifices.

Le rôle des *mensae*

En revanche, si les repas-offrandes ne sont pas attestés, il est une autre pratique qui s'y rattache étroitement et concourt à la même fin : celle d'installer des *mensae* au pied des ex-voto et même d'encastrer la base des stèles, taillée en pédoncule, dans une pierre sculptée elle-même en table d'offrande.

A plusieurs reprises[5], ont été découvertes en compagnie de stèles votives, voire encore en place au pied des ex-voto, des dalles de pierre, creusées de cupules plus ou moins profondes, circulaires ou rectangulaires, faisant office de récipients. Ceux-ci, à l'occasion sculptés avec soin, affectent alors la forme de patères, d'écuelles ou de plats, dans lesquels peuvent être représentés des mets divers, œufs, poissons, etc. Dans ces pierres, extrêmement courantes en Afrique, que l'on plaçait volontiers soit sur les tombes, soit au pied des stèles funéraires[6], on a

1. Cf. *supra*, p. 302 et n. 3. Sur les offrandes du roi Krt à Ba'al (un agneau, un chevreau, des oiseaux, du vin et du miel), cf. *Krt*, I, 60 et s., 160 et s.
2. Cf. 2 *Aght.*, I, 32 et s. et II, 21 et s.
3. Sur les repas liturgiques dans le culte de Mithra, cf. F. Cumont, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 320 — dans les cultes syriens : voir références dans F. Cumont, *Rel. orient.* [4], p. 256-257, n. 52, auxquelles il faut ajouter, pour Palmyre, H. Seyrig, *C.R.A.I.*, 1940, p. 239 et s. (sur un temple des banquets sacrés découvert dans les fouilles de l'Agora) et pour les environs de Palmyre, D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 101 et s. (sur les *triclinia* des petits temples trouvés dans le pays) ; — dans le culte de Cybèle et les cultes asiatiques : H. Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 88 et s. ; Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 301-302 ; — dans les cultes égyptiens : P. Roussel, *Cultes égypt. à Délos*, 1916, p. 285 ; H. Seyrig, *B.C.H.*, LI, 1927, p. 220 et s. ; — dans le culte de Dionysos-Bacchus : F. Cumont, *Rel. orient.* [4], p. 203 et M. P. Nilsson, *The dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Skrifter utgivna av svenska Inst. i Athen, 8°, V, Lund, 1957, p. 66 et s. et 115.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad : le temple. Notons que des débris de verre et de vaisselle ont été retrouvés en très grande abondance dans les rigoles d'évacuation de la « Maison de Bacchus » à Djémila (M. P. Nilsson, *ouv. cit.*, p. 115).
5. Notamment à Dougga (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 210) ; à Tébessa, dans le *sacrum* d'Hr-Rohban (*ibid.*, p. 332 ; S. Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 21, pl. III, 5) ; à *Lambafundi* en Numidie (*ibid.*, II).
6. Sur les tombes, quand il s'agit de sépultures à inhumation ou incinération marquées par un caisson funéraire (*cupula*) ; dans ce cas on superpose la sépulture, en général sous tuiles, la table d'offrande

sans peine reconnu des *mensae*, c'est-à-dire des tables d'offrandes. C'est le nom qui d'ailleurs leur est donné par les inscriptions de l'époque chrétienne[1]. Cependant S. Gsell qui le premier en a dressé le catalogue[2] et, après lui, tous ceux qui ont eu à s'en occuper, notamment le regretté W. Déonna[3], ont eu tendance à ne les considérer que sous l'aspect « funéraire ». Or le voisinage des *mensae* et des ex-voto et leur relation étroite avec ceux-ci non seulement doivent être soulignés pour qu'à côté des *mensae* funéraires soient reconnues des *mensae* votives ; mais en outre et surtout elles présentent le double intérêt d'évoquer un rite, qui confirme ce qui vient d'être dit du caractère alimentaire des offrandes, et d'autre part de dégager dès maintenant la valeur religieuse des stèles.

Etudiant le mobilier délien, W. Deonna a eu le mérite de rapprocher plusieurs tables d'offrandes de Délos (qui datent, selon lui, du IIe siècle) des *mensae* africaines de l'époque romaine, mais aussi de poursuivre son enquête bien au-delà, d'une part dans l'Afrique pré-romaine, c'est-à-dire punique, d'autre part dans l'Orient sémitique et en Crète.

A Dougga, dans le sanctuaire primitif (B) de Baʿal-Saturne, qui a précédé la reconstruction romaine du milieu du IIe siècle ap. J.-C. et dont l'aménagement paraît remonter au IIe siècle av. J.-C. d'après l'examen des ex-voto[4], le Dr Carton, qui a conduit la fouille à la fin du siècle dernier, a relevé ceci : « Au pied de deux stèles en place ont été trouvées des *mensae*, pierres à libations, plates, de forme rectangulaire, offrant à leur face supérieure cinq godets, dont quatre sont dans ses angles et le cinquième, de dimention un peu plus grande, au centre... S'il y avait, dans le sanctuaire de Dougga, un autel spécialement destiné aux sacrifices, la découverte que j'ai faite, dans deux cas, de tablettes de pierre offrant à leur surface des godets destinés à recevoir le vin, l'huile et les parfums que l'on répandait au pied de la stèle, montre que chacun de ces ex-voto constitue lui aussi comme un autel secondaire où l'on venait accomplir certains rites ». Les fouilles reprises récemment dans le sanctuaire primitif ont livré d'autres *mensae*. On en conclura que l'usage des tables d'offrandes n'est pas romain d'origine ; celle-ci doit être recherchée ailleurs. Remarquons seulement, au passage, l'identité de forme et d'usage des *mensae* funéraires et des *mensae* votives : un point commun de plus entre les monuments des morts et les monuments du culte de Saturne.

et le caisson. Au pied des stèles, quand il s'agit de sépultures à inhumation ou incinération, marquées par une stèle ; dans ce cas on place la table d'offrandes à côté et en avant de la sépulture ; et la stèle s'encastre par son pédoncule dans la table d'offrandes. Sur les *mensae* funéraires, voir R. CAGNAT, *Musée de Lambèse*, p. 35.

1. Par exemple à Aïn-Mafra, près de Sétif : *mensa Saturnini* (*M.E.F R* , XV, 1895, p. 61) ; à Amoura, dans la vallée du Chélif (*B.A.C.*, 1897, p. 572, nos 41, 42 : *mensam posuit* ; à Aïn-Kebira (*M.E.F.R.*, XIII, 1892, p. 494, no 61 : *mensam posuerunt*), etc. Les *mensae* abondent particulièrement à Madaure : cf. S. SEMPÈRE, « Note sur quelques inscriptions de Madaure », *Libyca*, VII, 1959, p. 205 et s.

2. S. GSELL en a dressé la liste, pour l'Algérie, dans les *Mon. Ant. Alg.*, II, 1901, p. 47-48 ; elle a été reprise et complétée par W. DEONNA, « Mobilier délien. I : Tables antiques d'offrandes avec écuelles et table d'autel chrétien », *B.C.H.*, 58, 1934, p. 13-16. On peut ajouter : El-Kantara (H. MARROU, « La collection G. de Vulpillières à El-Kantara », *M.E.F.R.*, L, 1933, p. 62).

3. *Supra*, n. 2. La 3e fig. à droite (DEONNA, art. cit., p. 17, fig. 17) est très probablement une stèle votive.

4. L. CARTON, « Le sanctuaire de Baʿal-Saturne à Douga », *Nouv. Arch. Miss.*, VII, 1897, p. 367-474, en particulier p. 399-415. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 210.

et des unguentaria.

On peut cependant objecter que les découvertes de *mensae* puniques ou néo-puniques ont été rares. En fait, si les recherches effectuées dans les sanctuaires puniques de Sousse et d'El-Hofra, à Constantine, par exemple, n'ont pas permis de retrouver des *mensae*, elles ont en revanche révélé une quantité extraordinnaire d'*unguentaria*, déposés au pied des stèles. On sait que ces petits vases de terre cuite étaient conçus pour contenir une faible quantité, voire quelques gouttes seulement, de « parfums et d'aromates royaux »[1], destinés, comme le montre justement le relief d'une stèle hadrumétine[2], à être versés sur la flamme de l'autel. Ces *unguentaria* étaient-ils déposés au pied des stèles — au même titre que les patères et les lampes — après avoir servi d'accessoires liturgiques aux libations, répandues sur l'autel lors des sacrifices que devaient ensuite commémorer les stèles ? Ou bien avaient-ils servi à faire des libations ultérieures sur les urnes cinéraires enfouies en bas des ex-voto ? Il est difficile de le dire[3]. Toutefois la seconde hypothèse est moins vraisemblable que la première. Si l'on se réfère à une stèle de Salammbô[4] qui, dans une scène postérieure au sacrifice, montre une femme, agenouillée près d'un petit tumulus sur lequel elle fait une libation à l'aide d'une oenochoé, il semble bien qu'en dépit de l'identité fondamentale du rite — il s'agit toujours d'une libation — on doive envisager une différenciation cultuelle assez tranchée. D'une part, une cérémonie du culte céleste ; les *unguentaria*, avec leurs parfums précieux dont la combustion devait dégager « une odeur agréable aux dieux »[5] étant réservés aux sacrifices qui s'adressent aux divinités du ciel. D'autre part, une cérémonie du culte chthonien ; les libations de vin, d'huile, etc. faites à cru, soit directement sur le sol avec une cruche, soit sur les *mensae* engagées dans la terre, visant plutôt les divinités infernales. Sans oublier que les plats et écuelles sculptées sur les *mensae* peuvent aussi recevoir des offrandes solides, destinées surtout, en qualité de prémices, à des divinités agraires.

Relation avec les cultes chthoniens et les offrandes de prémices.

C'est bien vers cette conclusion qu'oriente d'ailleurs, me semble-t-il, la recherche des origines de la *mensa* tentée déjà par W. Deonna. S. Gsell avait d'abord pensé à l'Egypte, et il voyait dans les tables d'offrandes des tombes pharaoniques les modèles des *mensae* africaines[6]. Il y a certes bien des points

1. Mentionnés dans une inscription néopunique de Tunisie : R. DUSSAUD, « Inscription néopunique de Bir-Tlelsa relatant la construction et la consécration d'un autel », *B.A.C.*, 1914, p. 619.

2. P. CINTAS, « Le sanctuaire punique de Sousse », *Rev. Afr.*, XCI, 1947, p. 72, fig. 133 et 134.

3. D'autant plus difficile que les fouilles n'ont pas toujours été conduites avec la rigueur scientifique nécessaire. Et que la plupart du temps, on se contente de signaler en bloc, dans le compte-rendu de fouille, « la découverte de nombreux *unguentaria* ». De fait, on les a trouvés en assez grande quantité, au Dj-Bou-Kourneïn (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 33), à *Thinissut* (*ibid.*, p. 99), à Dougga (*ibid.*, p. 210), à *Thuburnica* (*ibid.*, p. 275-276). A Timgad, les dernières fouilles effectuées dans le temple de Saturne en ont révélé quelques-uns (*ibid.*, II, Timgad). On notera surtout que dans le sanctuaire d'El-Hofra, à Constantine, M. André BERTHIER a trouvé de nombreux *unguentaria* dans les rigoles où se dressaient peut-être les ex-voto. Il est possible que les *unguentaria* aient servi aussi à l'onction des idoles, rite bien connu de l'Antiquité ; sur l'onction des pierres sacrées, voir *infra*, p. 349.

4. G. Ch. PICARD, *Rel. Afr. Ant.*, p. 34, fig. 2.

5. L'expression, mise au singulier, est fréquente dans la Bible. Voir R. DUSSAUD, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 87. A signaler une remarque intéressante de A. MERLIN, qui a observé à *Thinissut* que les *unguentaria* présentaient des traces de passage au feu (A. MERLIN, *Le sanctuaire de Baʿal et de Tanit près de Siagu*, Paris, 1910, p. 33 et 37). Cette remarque confirme à la fois l'interprétation de la stèle de Sousse par P. CINTAS (*supra*, n. 2) et notre hypothèse : je ne crois pas que jamais des traces de feu aient été relevées sur les vases utilisés pour les libations du culte funéraire.

6. S. GSELL, *Rech. Arch. Alg.*, p. 355 et *Musée de Tébessa*, p. 22, n. 1.

communs entre elles, mais les tables égyptiennes sont beaucoup plus géométriques et surtout plus richement ornées. Et il est remarquable que les plus proches de nos *mensae* proviennent du sanctuaire égypto-sémitique de Serabit-el-Khadem, dans le Sinaï[1]. C'est donc plutôt vers l'Orient sémitique qu'il convient de se tourner, vers Canaan, où des sanctuaires de Gezer et de Megiddo, entre autres, ont été extraites des tables d'offrandes à cupules, comparables, voire identiques à celles d'Afrique[2]; vers Pétra, où abondent les monuments taillés dans le roc, qui montrent, en avant d'une pierre sacrée (bétyle) abritée dans une niche, une table d'offrandes à cupules[3]. Veut-on trouver d'autres parallèles, on ne les rencontrera pas en Grèce classique[4], mais en Crète archaïque, dont les relations étroites avec l'Orient ont été bien établies par M. Pierre Demargne[5]. Les tables d'offrandes de Mallia ont été tout naturellement rapprochées[6] à la fois des pierres cananéennes et des *mensae* africaines, celles-ci étant, bien sûr, beaucoup plus tardives. Plutôt que d'Egypte, c'est donc bien de l'Orient sémitique que les Puniques ont importé l'usage des *mensae.* D'autant que dans ces pays — et à la différence de l'Egypte qui les connaît surtout comme monuments funéraires — elles servent, tout comme à Dougga, au culte divin.

A quel culte ? F. Chapouthier a pensé avec raison que les tables minoennes étaient employées dans le culte de quelques divinités de la Terre, plus précisément de la Grande Mère minoenne, déesse chthonienne, protectrice des forces végétatives[7], « ce qui explique, note-t-il, quelles aient été déposées sur le sol, parfois même profondément enfoncées en lui ». Il en est de même des *mensae* africaines. Observant pour sa part que des tables à cupules sont également trouvées dans des tombes, M. P. Demargne leur attribue en outre un caractère funéraire[8]; ce qui ne peut surprendre. Comme Saturne, dieu de la Terre nourricière et dieu des morts, la Grande déesse minoenne unissait sans difficulté ce double caractère. Pour confirmation, on notera qu'à Gezer et à Megiddo, les sanctuaires d'où proviennent les tables ont un caractère chthonien, et qu'à Pétra, les monuments mentionnés tout à l'heure sont surtout funéraires[9].

1. FLINDERS PETRIE, *Researches in Sinaï*, p. 66, fig. 78, 80 ; p. 134, fig. 142, nº 8.
2. MACALISTER, *Excavations of Gezer*, II, p. 425 ; VINCENT, *Canaan*, p. 95 ; cités par W. DEONNA, art. cit., p. 33, fig. 27. Dans la Bible, il est fait mention des rochers à cupules, où l'on dépose du sang et du jus de viande en l'honneur de Iahvé (par ex. *Juges*, VI, 19-20).
3. DALMAN, *Petra, seine Felsheiligtümer*, 1908, p. 81 et s., p. 221 ; voir W. DEONNA, art. cit., p. 30-31, fig. 25 et 26.
4. Sauf peut-être dans le culte éleusinien, où les *kernoi* présentent des cupules destinées à recevoir des échantillons des diverses productions du sol.
5. P. DEMARGNE, *La Crète dédalique*, 1947, p. 58 et s.
6. Notamment par W. DEONNA, art. cit.
7. *B.C.H.*, LII, 1928, p. 292-300, qui a rapproché les tables de Mallia des textes relatifs au rite de la πανσπερμία, rite de fécondité commun à maintes religions agraires. La question a été reprise avec de nouvelles références par M. LAUNEY, *Sanctuaire d'Héraclès*, p. 167 et s. à propos de pierres à cupules provenant de la cour centrale du sanctuaire d'Héraclès à Thasos ; voir aussi J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos. I. De la fondation de la cité à* 196 *av. J.-C.* ; *Et. Thasiennes*, III, Paris, 1954 : ces traits du culte d'Héraclès, les Thraces les retrouvent dans ceux de l'Héraclès de Tyr. Sur d'autres tables trouvées en Crète : *B.C.H.*, 1932, p. 77 et s. pl. VI-VII ; 1933, *Chron.*, p. 247 ; 1952, *Chron.*, p. 283, fig. 10 ; L. BANTI, *Annuario*, III-V, 1941-1943, p. 44. H. VAN EFFENTERRE, « Cupules et naumachie » *B.C.H.*, 1955, p. 541-548, a suggéré que les tables minoennes à cupules étaient plutôt des plateaux à offrandes ou mieux des tables de jeux ; ses arguments ne sont pas convaincants.
8. *B.C.H.*, 1932, p. 60-76.
9. Cf. *supra*, n. 2 et 3. Il en est de même, semble-t-il, des tables découvertes en Etrurie dans la nécropole volsinienne de Barano (*Not. d. Scavi*, 1906, p. 63, fig. 5), à Pitigliano (*ibid.*, 1903, p. 278), à la Civilta, en territoire volsinien (R. BLOCH, *M.E.F.R.*, LXVII, 1955, p. 64 et s. pour qui leur destination est funéraire ; il évoque à leur propos l'offrande homérique aux morts de miel, de vin et d'eau ; *Odyss.*, X, 518-520 ; XI, 26-28).

C'est donc en définitive à l'aspect agraire de Saturne, dieu de la Terre, maître de la nature, mais qui en même temps étend son empire sur les morts, que se rapportent les *mensae* posées au pied des stèles votives pour recevoir les libations et les offrandes de prémices, tandis que les *unguentaria*, avec leurs parfums destinés à la flamme des autels, se rapportent à l'aspect céleste du dieu. De là vient sans doute que les *mensae* accompagnent souvent les stèles funéraires et qu'elles abondent particulièrement en Afrique romaine du Nord. Même si elles ont perdu dans certains cas tout rapport précis avec Saturne, leur origine orientale et leur valeur cultuelle originelle expliquent à la fois leur place et leur fonction dans le culte divin et dans les rites funéraires africains. Comme l'avait bien entrevu le Dr Carton, l'ex-voto avec sa table d'offrandes ou ses *unguentaria* constitue « comme un autel secondaire où l'on vient accomplir certains rites ». Et en définitive, la *mensa* comme l'*unguentarium*, tous deux au pied de la stèle, forment avec celle-ci un groupe archéologique et un ensemble religieux cohérent ; la stèle représentant — comme on le verra bientôt — le trait d'union entre les deux aspects essentiels du dieu, entre la terre et le ciel.

Pour le moment, retenons surtout l'aspect funéraire des *mensae* et leur rapport avec les offrandes de prémices. Qu'il s'agisse donc du sang aux vertus vivifiantes, des victimes animales chargées de force fécondante et fertilisante, des offrandes alimentaires figurées sur les ex-voto ou évoquées par les *mensae*, de toute façon destinées à revigorer la « puissance » divine, l'idée reste toujours la même. Toutes ces manifestations cultuelles relèvent de la conception du sacrifice-assurance.

Le sacrifice-assurance dérive, dans sa conception, des préoccupations familiales et agraires des fidèles

Celle-ci est fondée sur la crainte, l'anxiété des peuples de voir se tarir les sources de vie de la nature. Or quelles sont, à cet égard, les préoccupations majeures des Anciens ? Sur le plan familial, avoir des enfants, assurer sa descendance, tel est le but essentiel du mariage chez les Romains[1] ; et même, pour les Orientaux comme pour les Berbères, avoir de nombreux enfants. La stérilité est un signe de la colère divine[2], une nombreuse famille un témoignage de bénédiction.

Sur le plan matériel, avoir des troupeaux abondants et de riches moissons. La fécondité est là aussi un reflet du royaume céleste. Cette idée, chère aux peuples de l'Orient antique, se retrouve jusque chez saint Augustin[3]. Et la vie des troupeaux aussi bien que celle des champs, se trouvant, en pays d'Orient comme en pays d'Afrique, directement subordonnées à l'abondance de l'eau, c'est fina-

1. Essentiel et même unique : le mariage est fait *liberorum quaerendorum gratia*, selon la formule notée par Plaute, *Captivi*, 889 et *Aulularia*, 148. Selon Aulu-Gelle, le premier Romain qui divorça, Sp. Carvilius Ruga le fit parce que, sa femme étant stérile, il ne pouvait la garder sans faillir au serment juré devant le censeur qu'il se mariait pour avoir des enfants.
2. L'Ancien Testament abonde en allusions à cette idée. C'est un signe de la réconciliation ou de la bénédiction de Iahvé que de rendre féconde une union stérile. Voir *supra*, p. 117. Pour un autre exemple, celui d'Abraham et de Sara, cf. *Gen.* XVII, 16 ; XVIII, 10, où Iahvé dit à Abraham : « Je la (Sara) bénirai, et je te donnerai d'elle un fils » ; et pourtant « Abraham et Sara étaient vieux, avancés en âge ; et Sara ne pouvait plus espérer avoir d'enfants » (XVIII, 11). — Notons que dans le culte de la *dea Syria*, le galle qui vient de s'émasculer court par la ville jusqu'à ce qu'il tombe épuisé dans une maison, où on lui remet des vêtements de femme (Lucien, *de Dea Syr*, L, 51) ; J. FRAZER, *The Fasti of Ovid*, III, 1929, p. 222 note que la présence du galle est une bénédiction pour la famille ; elle assure la fécondité des femmes.
3. *Enarr. in Psalm.*, CXIX, 7 (*P.L.*, 37, 1603), qui cite l'Epître de Paul aux Galates.

lement la sécheresse qui est interprétée comme signe du courroux des dieux et l'eau comme un de leurs présents. De là de nombreux rites sacrificiels, dont l'essentiel se retrouve de Ras-Shamra à l'Afrique romaine et se perpétue encore dans l'Afrique contemporaine[1]. D'un texte ougaritique qui recommande d'enfouir dans la terre une grande jarre, sur laquelle on doit verser une libation avec le sang du sacrifice de communion[2], il faut peut-être rapprocher l'usage d'aménager des citernes et des bassins dans la cour des temples de Saturne. On n'a vu jusqu'ici dans cette coutume qu'une peuve de l'importance des cérémonies de purification. Sans négliger un tel rôle, ne peut-on expliquer aussi leur présence comme un appel à la providence du dieu *frugifer* par excellence et de sa parèdre « pourvoyeuse de pluies » ?

De même, MM. Schaeffer et Chenet ont eu l'occasion de relever à Minet el Beïda un ingénieux dispositif de puits, de jarres et de rigoles destinées à rassembler les eaux de la nécropole[3]. « La rosée du ciel (est) la graine de la terre », rappelle un texte de Ras-Shamra[4]. Ce curieux rapport entre le culte des morts et l'eau, cause de fertilité, n'est-il pas possible de l'évoquer à propos des rigoles que M. Berthier a signalées autour du sanctuaire d'El-Hofra à Constantine[5] ? Elles contenaient de nombreux *unguentaria* et on a pensé que les ex-voto s'y dressaient en alignements parallèles. Les deux explications ne s'excluent pas. Elles se conplètent même assez bien, si l'on se rappelle que par les dépôts d'urnes cinéraires au pied des ex-voto, un champ de stèles est aussi un peu une nécropole.

Comment s'étonner après cela que les dieux, qui ont assuré la fertilité des champs, la fécondité des familles et des troupeaux, soient en droit d'exiger des sacrifices de prémices[6] ? Sacrifices qui sont d'ailleurs eux-mêmes, tout à la fois, des actions de grâce et des garanties pour l'avenir. Le sacrifice se trouve ainsi

1. Par exemple, l'offrance (en sacrifice) de l'huile qu'on verse sur les sols secs pour obtenir la pluie (*Textes de Ras-Shamra*, 126. III, 1 et s.). Ce sacrifice, bien connu dans le Proche-Orient ancien, est encore pratiqué de nos jours en Afrique du Nord surtout en pays berbère. Sur les préoccupations agraires qui dominent le rituel, voir pour l'Aurès : Mathéa GAUDRY, *La femme chaouia de l'Aurès* ; pour l'Aurès et la Kabylie : J. SERVIER, *Dans l'Aurès, sur les pas des rebelles*, Paris, 1955 ; et *infra*, p. 420. Sur les rites destinés à obtenir de l'eau, voir A. BEL, « Quelques rites pour obtenir de la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans magribins », *Rec. Mém. et textes imprimés en l'honneur du XIVe Congr. des Orientalistes*, Alger, 1905, p. 49-98 ; DOUTTÉ, *Magie et rel. dans l'Afr. du Nord*, p. 584-586 et plus récemment E. LAOUST, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc*, 1920, p. 207 ; 211, n. 1 ; 223.

2. Cf. Ch. VIROLLEAUD, *Syria*, XII, p. 353 :

« Mets dans la terre une grande jarre
« Verse le slm au cœur de la terre,
« dispose adroitement la jarre au cœur des champs ».

Sur le *slm*, sacrifice de communion et ici libation avec le sang de ce sacrifice voir R. DUSSAUD, *R.H.R.*, 1932, p. 285 et s. et *Orig. can. sacrif. israël.*

3. Voir *Syria*, X, p. 290-291 ; XIII, p. 12-13. Selon W. DEONNA, « Croyances funéraires, La soif des morts », *R.H.R.*, CXIX, p. 53-81, l'eau recueillie devait servir à désaltérer les morts. Ce serait là un rite d'origine égyptienne, importé en Phénicie. Il fonde son explication sur plusieurs inscriptions, notamment sur une stèle d'époque lagide, qui porte « Qu'on me donne à boire de l'eau qui court » (G. MASPÉRO, *Hist. Peuples Orient*, p. 113). Cette explication n'exclut pas l'autre ; les thèmes agraires et funéraires sont souvent liés.

4. VIROLLEAUD, *Syria*, XIII, p. 355.

5. A. BERTHIER et R. CHARLIER, *Le sanct. pun. d'El-Hofra à Constantine*, p. 223.

6. Voir ce qu'écrit l'auteur des *Reconnaissances*, attribuées faussement sans doute au pape saint Clément (cité par J. TOUTAIN, *De Sat. dei cultu...*, p. 102). « La moisson et la vendange faites, ils (les païens) s'empressent de présenter à des images muettes et sourdes les prémices des fruits de la terre, et pour les choses que Dieu a accordées, ils accomplissent des vœux dans les temples ou les bois sacrés et y offrent des sacrifices aux démons ».

au point de départ et au terme du cycle agraire. Par le don total du sang des victimes ou d'offrandes plus humbles, le dieu lié par la vertu vivifiante du sacrifice à répondu aux préoccupations de ses fidèles. Il est juste que ceux-ci le remercient par un autre don total. Les notions de sacrifice-don et de sacrifice-assurance se révèlent finalement et logiquement complémentaires l'une de l'autre.

Le sacrifice individuel.

Le sacrifice à Saturne est un sacrifice individuel.

Cela dit, et qui convient aussi bien au sacrifice romain qu'au sacrifice berbère, il faut souligner entre les deux une différence capitale.

Tandis que le culte rendu par les Romains à Jupiter, le dieu de leur panthéon le plus proche de Saturne, revêt presque toujours un caractère officiel, le culte que rendent les Africains à leur Saturne, et plus particulièrement leurs sacrifices sont presque toujours individuels. Il existe certes, des manifestations cultuelles qui engagent la collectivité municipale ou tribale, notamment quand il s'agit de construire et de dédier un temple. A Dougga, la ville s'est occupée des deux temples. Le premier, érigé près du Forum à l'époque de Tibère, fut d'abord l'œuvre d'un particulier qui était patron du *pagus* et qui, à ses frais, agissait en son nom propre et au nom de ses fils. Mais quand sa vétusté exigea une restauration dans la première moitié du IIe siècle, ce fut la *civitas Thuggensis* qui s'en chargea ; de même pour une autre restauration qui intervint sous le règne de Commode, en 184-185[1]. Quand au second, le grand temple qui dominait le théâtre depuis le début du règne de Septime Sévère, il fut élevé grâce à la générosité d'un magistrat municipal qui augmenta d'un legs la *summa honoraria* due à sa ville. La somme globale fut versée à la caisse publique qui finança l'opération. Mais on notera qu'ici les deux communautés, le *pagus* et la *civitas* de *Thugga*, s'associent pour l'acte officiel de la dédicace en vertu d'une décision de la curie[2]. Il en va de même à Hr-ben-Glaya[3], où un particulier assume avec son fils les frais de construction du temple, mais sa dédicace est faite *ex decreto decurionum*.

Certaines manifestations cultuelles sont collectives.

A Khamissa en revanche[4], c'est la *civitas*, devenue au IIe siècle municipe, qui prend en charge la construction du sanctuaire, tandis qu'un particulier, flamine perpétuel de la ville, entreprend son embellissement et l'édification d'un arc monumental qui en complète l'ordonnance. A Ksiba, c'est également la *civitas Popthensis*[5] qui fait bâtir le temple. Il semble donc que dans tous ces endroits le culte de Saturne ait eu un caractère municipal et donc officiel. Ce que confirment d'ailleurs un certain nombre d'inscriptions qui font mention de *sacerdotes*, dits *publicus* ou *sancitus*[6].

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 212 et s., no 2, 3, 4. C'est le caractère municipal, officiel, du culte de Saturne à Dougga qui expliquerait la présence dans son temple de la statue d'un *togatus* tourelé (Cl. POINSSOT, *Karthago*, VI, 1955, pl. VI), qui serait le Génie de la curie de Dougga selon l'ingénieuse hypothèse de P. VEYNE, *M.E.F.R.*, LXXII, 1960, p. 196, n. 1, fondée sur un rapprochement avec une figure de l'arc de Bénévent.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 215-216, no 5.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 264, no 1.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 368 et s., no 1, 2, 3.

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 422, no 1.

6. *Sacerdos publicus* à Hr-Kasbat (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 115 et s., no 2, 3) ; *sacerdos Saturni publicus* à Chemtou (*ibid.*, p. 286, no 1) ; *sacerdos sancitus* à Announa (*ibid.*, II, Announa 1) ; à Zana (*ibid.*, Zana 1), c'est un magistrat municipal chevronné qui célèbre son sacerdoce de Saturne.

Nous voyons aussi plusieurs *gentes* intervenir dans des constructions sacrées et des manifestations du culte, à Bou-Djelida et à Kherbet Guidra notamment, et même à Aïn-Tounga dans l'érection d'une stèle votive[1].

mais presque tous les ex-voto sont individuels, comme les sacrifices qu'ils évoquent.

Mais en tout cela il s'agit surtout d'actes extérieurs et non (sauf à Aïn-Tounga) de sacrifices exigeant, comme on l'a vu, certaines dispositions intérieures d'esprit religieux. A côté de ce très petit nombre de dédicaces faites par une cité ou une tribu, il est remarquable que des ex-voto, presque tous ont été offerts par des particuliers pour évoquer des sacrifices individuels. La seule trace que nous ayons d'un culte officiel collectif et organisé est peut-être fournie par les stèles régulièrement alignées, appuyées l'une sur l'autre et rituellement orientées, dominant des urnes superposées en deux ou trois épaisseurs, que M. P. Cintas a retrouvées en place au cinquième niveau (Ier siècle ap. J.-C.) du sanctuaire de Sousse. Leur ordonnance contraste, il est vrai, avec celle des quatre premiers niveaux, où les stèles et les urnes qui les accompagnaient étaient plus disséminées, laissant entre elles des passages libres. M. P. Cintas l'a expliquée par une différenciation cultuelle. Celles-ci témoigneraient de sacrifices individuels, tandis que celles-là attesteraient la participation périodique de tout un peuple à la même cérémonie[2]. Interprétation vraisemblable, qui pourrait confirmer quelques vagues renseignements fournis par Salluste[3] sur l'existence d'une grande fête qu'à la fin du IIe siècle av. J.-C. toute l'Afrique du Nord célébrait pendant l'hiver. D'autre part, Silius Italicus et des auteurs tardifs[4] signalent des sacrifices annuels, qui avaient un caractère officiel ; Porphyre précise qu'à Carthage τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσι. Mais il faut bien avouer que nous ne savons pas grand chose des fêtes et des grands sacrifices officiels des Puniques. Pour séduisante qu'elle soit, l'interprétation de M. P. Cintas reste donc hypothétique.

Ce qui frappe surtout, c'est au contraire l'aspect individuel que revêt l'énorme masse des ex-voto recueillis dans l'Afrique punique et romaine. Non pas qu'à l'instar d'humbles stèles égyptiennes provenant des environs de Beir-el-Medineh et dédiées par des ouvriers de la nécropole thébaine à divers dieux, Amon-Ra, Ptah, Thot, Konsou[5], elles adoptent dans leurs inscriptions un tour spontané jailli d'un état d'âme particulier. Dans l'ensemble, elles utilisent des formules toutes faites, qui traduisent mal et très approximativement les sentiments personnels des dédicants[6]. Pourtant, à l'intérieur de telles formules, les précisions onomastiques du dédicant, qui en outre tantôt déclare agir seul et tantôt associe sa famille (*cum uxore* ou *coniuge, cum suis*) à son acte sacré, qui parfois précise les conditions et les circonstances de son geste (*iussu dei sui, ob sacerdotium, sacerdotio suo*), et même en nomme le bénéficiaire (*pro filio suo*),

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 123, n° 1 (*gens Bacchuiana*) ; p. 139, n° 38 (*ex gente Q. Marci Latronis*) ; p. 150, n° 78 (*genti eorum*) ; II, Kh-Guidra, n° 1.
2. Voir P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 55.
3. Sall. *Iug.* LXVI, 2 et LXVIII, 2. Aussi Tite-Live, XXVI, 17, 12.
4. Sil. Ital., IV, 768. C'est peut-être de lui que dérivent Dracontius V, 148 ; Porphyre, *De abst.*, II, 27, qui note qu'on célébrait ces sacrifices à date fixe à Carthage. Eusèbe (*Laud. Constantini*, 13) fait mention de sacrifices annuels d'enfants à Kronos, mais chez les Phéniciens.
5. Ces petits monuments datent des XIXe-XXe dynasties : cf. E. Drioton, *La religion égyptienne*, *Hre des Relig.* de M. Brillant et R. Aigrain, Paris, t. 3, 1955, p. 97 et s.
6. Sur ces formules très stéréotypées dans l'ensemble, voir *supra*, p. 27.

rendent quand même un son personnel. Et le seul fait d'adopter un surnom « mystique » lors du « baptême » traduit le souci d'hommes pieux de se placer individuellement dans la faveur du dieu. De même mentionner l'initiative du dieu qui s'est manifesté par une vision, par un avertissement (*viso capite, ex visu, ex viso admonitus*) ou un songe (*somnio monitus, somnio iussus*) relève d'une disposition religieuse intime, en vertu de laquelle le fidèle reconnaît que le dieu gouverne ses dévots. Mais on pense aussi à quelques ex-voto qui tranchent sur la masse pour traduire les effusions authentiques de la piété et de la confiance personnelles. Par exemple celui qu'ont offert deux jeunes gens d'Aïn-Nechma[1], qui se proclament propitiés (*filios propitios*), pour commémorer sans doute le sacrifice de rachat que le dieu, dans sa bienveillance, a accepté. Mieux, celui qu'à Sétif[2] une mère, endeuillée par la mort de son enfant, voue à Saturne pour lui confier ceux qui restent et le supplier de les sauver :

Cassianus vixit anno I. Flavia Syra mater
votum solvit Saturno. Reliqui
mei rogo salvos.

C'est la mère angoissée qui elle-même a dicté ce texte. Le débit haché des phrases, l'emploi de la première personne dans l'invocation finale ajoutent à l'impression dramatique.

De toutes manières, ces humbles stèles de petites gens, toutes destinées à commémorer des sacrifices, que ceux-ci aient été célébrés en action de grâces, en supplication ou en expiation, témoignent d'une piété, d'une humilité et d'une confiance dans la miséricorde du dieu qu'on aurait grand'peine à trouver dans les somptueuses dédicaces des monuments des cultes officiels. Par elles s'expriment les sentiments personnels du petit peuple berbère, ses préoccupations matérielles, ses soucis, ses peines et ses joies, ses aspirations mystiques aussi.

Le double « scandale » des sacrifices africains à Saturne.

La forme à la fois très privée et très populaire — primitiviste et intégrale — du sacrifice à Saturne, ses aspects caractéristiques de don total et d'acte d'assurance constituent déjà des débuts d'explication de ce double « scandale » que représentent les deux types de sacrifices offerts au dieu africain :

— les sacrifices réels, c'est-à-dire les sacrifices d'enfants, qui au premier abord paraissent abominables. Comment accorder les sentiments qu'on vient d'analyser chez les fidèles avec les vertus de surhumaine miséricorde qu'ils prêtent à leur dieu d'une part et d'autre part avec les exigences inhumaines qu'ils lui attribuent et auxquelles ils satisfont ?

— les sacrifices de substitution, qui sont *a priori* une cause de scandale au moins aussi grave que la première. Car si Saturne est en droit d'exiger des sacrifices humains, de quel droit les hommes peuvent-ils se permettre de lui apporter un agneau, un oiseau ou une souris ?

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 409 ; n° 16. A rapprocher des inscriptions de N'Gaous : voir *infra*, p. 335.
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 7.

Tels sont les problèmes difficiles qu'il faut maintenant examiner. Fort à propos, la documentation est sur ce sujet plus abondante et variée que sur d'autres. Aux représentations des stèles et aux découvertes effectuées près d'elles s'ajoutent des textes épigraphiques et littéraires. Ces derniers, malheureusement, ne sont ni toujours clairs, ni toujours dénués d'arrière-pensées. En battant le rappel des inscriptions, dont certaines étaient restées jusqu'ici inédites, il sera peut-être possible d'ajouter quelques points de vue nouveaux et d'apporter quelque lumière à une question maintes fois étudiée, souvent débattue et toujours obscure.

A. — *Les sacrifices d'enfants.*

Une spécialité de l'Afrique romaine

Alors que les dieux égyptiens se contentaient d'offrandes présentées sous la forme de repas préparés et servis[1], que les dieux grecs et romains se satisfaisaient d'offrandes animales, d'encens et de libations — ceux-là mêmes qui à une époque très ancienne avaient exigé des sacrifices humains, les avaient voulus (nous assure-t-on) non sanglants[2] et exceptionnels ; mais ces rites étaient abolis depuis longtemps —, dans l'Afrique de l'extrême fin du IIe siècle ap. J.-C. on sacrifiait encore, et d'une manière sanglante, des enfants à Saturne. Par là, en pleine époque romaine, après trois siècles et demi de romanisation, les Africains affirmaient leur fidélité à la théorie sémitique du sacrifice, d'après laquelle le sacrifice sanglant accompli devant le dieu est l'acte suprême de la religion. Seulement, au IIe siècle ap. J.-C., il y avait beau temps que les Sémites orientaux avaient abandonné cette pratique. Si bien qu'en fait les Africains détenaient ce double et sinistre privilège d'originalité, à la fois vis-à-vis des peuples d'Occident et vis-à-vis des peuples sémitiques d'Orient, de qui ils s'étaient inspirés au départ.

unanimement condamnée :

On conçoit l'unanime concert de réprobation que soulevait ce rite dès l'Antiquité. Et quelle détestable réputation l'a suivi sans discontinuité depuis Pétrarque[3] jusqu'au Saturne de Goya, ce génie qui a « rompu avec la volonté d'harmonie et annexé l'horreur », pour reprendre l'expression d'A. Malraux[4], et bien au-delà même chez les historiens, pour une fois d'accord. La toile du peintre espagnol et le commentaire de l'écrivain français prouvent seulement qu'aussi mal informés

1. L'abattage des victimes se déroulant à l'écart, et dénué de toute valeur religieuse : voir le remarquable article de E. Drioton, « Le temple égyptien », *Revue du Caire*, 1942.
2. P. Fabre, « Minime Romano sacro ». Note sur un passage de Tite-Live et les sacrifices humains dans la religion romaine », *R.E.A.*, 42, 1940, *Mél. Radet*, p. 419-424, a montré d'une manière décisive que, dans le fameux passage de Tite-Live, XXII, 57, 6 relatif aux événements de 216, la remarque *minime Romano sacrō* devait s'appliquer non aux sacrifices humains en général, mais à ceux qui répandaient le sang. C'est le sang répandu qui paraissait contraire aux traditions religieuses romaines.
3. Pétrarque, *Africa*, III, v. 143-148, éd. Festa : cf. J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, Paris, 1939, *passim*, en particulier p. 152-153.
4. A. Malraux, *Saturne, essai sur Goya*, Paris, *N.R.F.*, 1950, p. 9. Son Saturne était, paraît-il, une des obsessions de Goya ; cf. la biographie du peintre par Antonina Vallentin. G. Flaubert, qui avait poussé très loin sa documentation avant d'écrire Salammbô (pour exemple, voir à propos du grand « python noir », M. Leglay, *Hommages à W. Deonna*, p. 349), a surtout considéré les sacrifices d'enfants comme expiatoires ; ce n'est qu'un aspect de la question, mais cet effort d'explication est déjà méritoire. Pour le reste et notamment la description du sacrifice lui-même, son roman, paru en 1862, pouvait difficilement échapper à l'emprise romantique. Les historiens eux-mêmes n'ont d'ailleurs pas manqué de stigmatiser « les abominables sacrifices d'enfants offerts au Saturne punique » (S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 218-219, traitant des mœurs carthaginoises, met curieusement sur le même plan les massacres, les supplices, les exécutions capitales et les meurtres rituels !).

justement ou à tort ?

que les plus partiaux des ennemis de Carthage punique et les plus acharnés détracteurs des Africains païens du IIe siècle, ils se sont laissé prendre, les yeux fermés, au piège de la machination la mieux montée de l'Antiquité. Machination fondée sur une méconnaissance voulue des conditions mêmes de ce type de sacrifice.

Ouvrons donc le dossier. Le simple examen des pièces et l'analyse des circonstances devraient rendre inutile la plaidoirie. Il n'est d'ailleurs pas question de justifier ; il suffira sans doute d'expliquer.

La réalité des sacrifices d'enfants : — d'après les textes des auteurs classiques

Les sacrifices d'enfants sont un fait, d'abord parce que plusieurs textes des auteurs classiques en font mention pour l'époque carthaginoise. Bien connus, ils ont été commodément réunis dès 1890 par Max. Meyer[1]. Voici les principaux, classés par ordre chronologique :

1. Sophocle, *Andromed. fr.* 122 : « Il y a chez ces Barbares (les Carthaginois) une loi, qui dès l'origine prescrit d'offrir à Kronos (= Ba'al-Hammon) un sacrifice humain »[2].

C'est le plus ancien témoignage que nous possédions sur cette pratique carthaginoise.

2. Ps. Platon, *Minos*, 315 E : « Chez nous, il n'y a pas de loi prescrivant des sacrifices humains : ce serait, au contraire, abominable ; tandis que les Carthaginois font de tels sacrifices comme une chose sainte et légale, et même certains d'entre eux vont jusqu'à immoler leurs propres fils à Kronos, comme tu as pu l'entendre dire toi aussi » (trad. J. Souilhé, coll. Budé, p. 91)[3].

Le sacrifice, admis à Carthage, conforme aux lois, vise les enfants mâles, nés de citoyens carthaginois.

3. Ennius, *Ann.* frg. 221 Vahlen : « Les Carthaginois ont l'habitude de sacrifier leurs enfants aux dieux »[4].

Ennius confirme qu'il s'agit d'enfants mâles (*puellos*).

4. Denys d'Halicarnasse, I, 38 : « On dit aussi que les Anciens (à Rome) offraient à Kronos des victimes humaines, comme on l'a pratiqué à Carthage, tant que cette ville a subsisté, et comme font encore aujourd'hui les Celtes (Gaulois) et quelques autres nations occidentales »[5].

Ainsi, malgré les interventions du roi de Perse Darius (521-486 av. J.-C.)[6] et les injonctions de Gélon, tyran de Syracuse, vainqueur de Carthage à Himère

1. Dans le *Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie* de Roscher, 1890-1897, II, col. 1501-1503.
2. Νόμος γάρ ἐστι τοῖσι βαρβάροις Κρόνῳ| βρότεων ἀρχῆθεν γέρας θυηπολεῖν.
3. Ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἐστὶν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόσιον Καρχηδόνιοι δέ θύουσιν ὡς ὅσιον ὂν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν ὑεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἴσως καὶ σὺ ἀκήκοας.
4. *Poeni suos soliti dis sacrificare puellos.*
5. Λέγουσι δὲ καὶ τὰς θυσίας ἐπιτελεῖν τῷ Κρόνῳ τοὺς παλαιούς, ὥσπερ ἐν Καρχηδόνι τέως ἡ πόλις διέμεινε, καὶ παρὰ Κέλτοις εἰς τόδε Χρόνου, γίνεται καὶ ἐν ἄλλοις τισὶ τῶν ἑσπερίων ἐθνῶν, ἀνδροφόνους. Cf. *infra*, p. 324, n. 2 et 3.
6. Justin, XVIII, 6 ; XIX, 1 (d'après Corn. Nep., éd. Rühl-Seel, Teubner, 1935) ; *l'Hist. Univ.* de Justin écrite à l'époque des Antonins — selon certains, au IIIe siècle seulement — est un abrégé des *Hist. Philippiques* de Trogue-Pompée (époque augustéenne), qui ne sont connues que par cet abrégé. D'après Justin, les Carthaginois *cruenta sacrorum religione et scelere pro remedio usi sunt, quippe homines ut victimas immolabant, pacem deorum sanguine eorum exposcentes pro quorum vita dii rogari maxime solent* (XVIII, 6, 12) et plus loin *legati a Dario, Persarum rege, Carthaginem veniunt, afferentes edictum, quo Poeni humanas hostias immolare et canina carne vesci prohibebantur mortuorumque corpora cremare*

en 480[1], injonctions renouvelées plus tard par Iphicrate[2], les Puniques firent des sacrifices humains jusqu'à la chute de leur ville en 146.

5. Diodore de Sicile, XIII, 86, 3 : « Himilcar supplie les dieux selon la coutume des ancêtres, en immolant un enfant à Kronos... » (éd. Dindorf-Müller, I, 1842, p. 525)[3].

En employant le mot σφαγιάσας, Diodore précise que l'enfant était égorgé avant d'être brûlé.

En 310, le tyran de Sicile, Agathocle assiège Carthage. Cette menace, la plus grave depuis la fondation de la ville, est interprétée par les habitants comme un avertissement des dieux courroucés :

Diod. Sic., XX, 14, 4-6 : « Ils s'accusèrent de s'être rendu Kronos hostile, parce que, ayant autrefois l'usage de sacrifier à cette divinité les meilleurs de leurs fils, ils s'étaient bornés plus tard à acheter secrètement des enfants étrangers qu'ils nourrissaient et qu'ils offraient ensuite en sacrifice. En effet, d'après les recherches qui furent faites dans la ville, on reconnut que plusieurs des enfants immolés étaient des enfants substitués. Les Carthaginois ayant acquis la certitude de ce fait et voyant les ennemis campés sous leurs murailles, une crainte religieuse s'empara de tous les esprits ; ils se reprochèrent d'avoir abandonné les honneurs traditionnels dus aux dieux. Ils se hâtèrent de sacrifier dans une solennité publique (au nom de l'Etat) deux cents enfants qu'ils choisirent parmi les familles les plus considérées de la ville. De plus, quelques habitants, contre qui on murmurait, offrirent volontairement leurs enfants pour qu'ils fussent immolés. Le nombre de ces victimes ne se trouva pas au-dessous de trois cents. Il y avait à Carthage une statue de Kronos en bronze, les mains étendues, la paume en haut, et inclinées vers la terre, de telle manière que l'enfant posé dessus roulât et tombât dans une fosse pleine de flammes » (II, p. 357)[4].

potius quam terra obruere a rege iubebantur (XIX, 1). Sur les projets de Darius, cf. S. Gsell, *ouv. cit.*, I, p. 418, 434 et s. Dans *humanas hostias*, *hostia* désigne l'offrande expiatoire aux dieux par opposition à *victima* qui s'applique à l'offrande d'action de grâces : cf. A. Ernout et A. Meillet, *Dict. étymol. lang. lat.*, s.v. — Sur la cynophagie, attestée par Pline, *H.N.* V, 1 chez un peuple du sud de l'Atlas marocain, et qui fut peut-être transmise aux Carthaginois par les indigènes, encore qu'elle ait existé en Orient à l'époque antéislamique, cf. S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 418, n. 5 ; M. Canard, « La cynophagie au Sahara », *Bull. Liaison Sahar.*, n° 15, déc. 1953, p. 2-8 (avec bibliographie) ; Colonel Thiriet, « La cynophagie à Ouargla », *ibid.*, n° 16, 1954, p. 11 et 14 et P. Chalumeau, « Cynophagie », *ibid.*, n° 17, juin 1954, p. 77-84, qui montrent que la cynophagie est encore courante en Afrique de nos jours. Cf. aussi N. M'hamsadji, « Usages et rites alimentaires d'Algérie », *Ann. Inst. Et. Or. Alger*, XIV, 1956, p. 313, n. 93. — Enfin sur le dernier point, S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 418, n. 6 pense qu'il faut intervertir les mots *cremare* et *terra obruere* ; c'est donc l'incinération des morts qui aurait été pratiquée à Carthage et qu'aurait voulu interdire Darius ; voir E. Vassel, « Ancienneté de la crémation à Carthage », *B.A.C.*, 1918, p. 118 et s.

1. D'après Théophraste, *Schol.*, à Pindare, *Pyth.*, II, 3 ; Plutarque, *Reg. et imper. apophthegmata*, Gelo, 1 ; *De sera num. vind.* 6. Cette clause du traité de paix, imposée par Gélon semblait à A. Holm, *Storia della Sicilia nell'Antichità*, I, p. 397, une clause de rhétorique, introduite par l'historiographie grecque. Ce qu'infirment les découvertes archéologiques. Si les fouilles de Carthage et d'Utique montrent que l'interdiction de Gélon fut sans portée en Afrique, où les sacrifices d'enfants furent pratiqués jusqu'à l'époque romaine (*infra*, p. 319), celles de Motyé prouvent qu'en Sicile elle fut efficace ; ce qui se comprend sans peine. A Motyé, des offrandes d'oiseaux, de petits rongeurs, de chats et de chiens sont substituées aux victimes humaines : cf. B. Pace, « Ricerche cartaginesi », *Mon. Antichi pubbl... R. Accad. Lincei*, XXX, 1925, col. 155 et s. ; *Arte e Civiltà della Sicilia Antica*, I, 1935, p. 227-228. Sur les fouilles de Motyé, voir S. Whitaker, *Motya, a Phoenician colony in Sicily*, Londres, 1921, et plus récemment B. S. J. Isserlin, P. J. Sarr et W. Culican, « Excavations at Motya : a Phoenician colony in Sicily », *Antiquity*, XXX, 1956, p. 110 ; B. S. J. Isserlin, W. Culican, W. L. Brown, A. Tusa-Cutroni, « Motya 1955 », *P.B.S.R.*, XXVI, n. s., vol. XIII, 1958, p. 1-29. Sur la vie religieuse en Sicile, depuis les synthèses de E. Ciaceri et de G. Giannelli, voir E. Manni, *Sicilia pagana*, Palerme, 1963.

2. Porphyre, *De abst.* II, 56. Sur cet Iphicrate, cf. S. Gsell, *ouv. cit.*, IV, p. 406, n. 3.

3. Ἰμίλκαρ δέ ...μετὰ δὲ ταῦτα ἱκέτευε τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ πάτριον ἔθος τῷ μὲν Κρόνῳ παῖδα σφαγιάσας...

4. 4. Ἠτιῶντο δὲ καὶ τὸν Κρόνον αὐτοῖς ἐναντιοῦσθαι, καθ'ὅσον ἐν τοῖς ἔμπροσθεν χρόνοις θύοντες τούτῳ τῷ θεῷ τῶν υἱῶν τοὺς κρατίστους, ὕστερον ὠνούμενοι λάθρᾳ παῖδας καὶ θρέψαντες ἔπεμπον ἐπὶ τὴν θυσίαν· καὶ ζητήσεως γενομένης, εὑρέθησάν τινες τῶν καθιερουργημένων ὑποβολιμαῖοι γεγονότες. 5 Τούτων δὲ λαβόντες ἔννοιαν, καὶ τοὺς πολεμίους πρὸς τοῖς τείχεσιν ὁρῶντες στρατοπεδεύοντας, ἐδεισιδαιμόνουν ὡς καταλελυκότες τὰς πατρίους τῶν θεῶν τιμάς. Διορθώσασθαι δὲ τὰς ἀγνοίας σπεύδοντες διακοσίους

Au total, cinq cents enfants auraient donc été offerts en un grand sacrifice collectif à caractère expiatoire et propitiatoire[1].

6. Silius Italicus, *Punica*, IV, v. 765 et s. : « D'après la coutume de ce peuple, fondé, installé à l'étranger par Didon, on implorait la faveur des dieux par le meurtre, et sur des autels embrasés (c'est horrible à dire !) on déposait de petits enfants. Tous les ans, le sort désignait les victimes infortunées de rites sacrés imités de ceux de Diane en Tauride »[2].

Il s'agit donc bien de sacrifices annuels, visant des enfants mâles qui, tirés au sort, étaient immolés, puis offerts en holocauste. Nous savons par Diodore que certains étaient offerts spontanément par leur famille. Silius Italicus rapporte ensuite que, le sort ayant désigné le fils unique d'Hannibal, sa femme protesta ; sans nier la légalité du sacrifice, elle réclama un sacrifice de substitution : « Allez, qu'un pieux encens accompagne vos justes prières, et repoussez ces rites barbares et ces meurtres. Dieu est doux et ami de l'homme. Qu'il suffise donc désormais de voir immoler des taureaux sur les autels ; ou, si c'est votre opinion inébranlable que les dieux veulent le mal, me voici, moi, sa mère ; accomplissez sur moi vos vœux ».

Hannibal s'opposa au sacrifice de son fils et promit en échange à ses dieux des sacrifices bien plus importants lors de son triomphe sur Rome : « Et vous, dieux de la patrie, vous dont les temples sont arrosés de sang et dont le culte est

μὲν τῶν ἐπιφανεστάτων παίδων προκρίναντες ἔθυσαν δημοσίᾳ· ἄλλοι δ'ἐν διαβολαῖς ὄντες ἑκουσίως ἑαυτοὺς ἔδοσαν, οὐκ ἐλάττους ὄντες τριακοσίων. 6 Ἦν δὲ παρ'αὐτοῖς ἀνδριὰς Κρόνου χαλκοῦς, ἐκτετακὼς τὰς χεῖρας ὑπτίας ἐγκεκλιμένας ἐπὶ τὴν γῆν, ὥστε τὸν ἐπιτεθέντα τῶν παίδων ἀποκυλίεσθαι καὶ πίπτειν εἴς τι χάσμα πλῆρες πυρός.

Le fait est repris par Lactance, *Divin. Instit.*, I, 21, p. 296, qui l'emprunte à Pescennius Festus : « *Pescennius Festus in libris historiarum per saturam refert Carthaginienses Saturno humanas hostias solitos immolare, et cum victi essent ab Agathocle, rege Siculorum, viatum sibi deum putavisse* ; *itaque, ut diligentius piaculum solverent, ducentos nobilium filios immolasse* ». Retenons qu'il s'agit bien d'un *piaculum* destiné à rétablir la *pax deorum* et que les victimes doivent être prises parmi les enfants mâles des familles nobles.

1. Des sacrifices expiatoires d'une telle ampleur devaient être très exceptionnels ; il est vrai qu'il y allait ici du sort de Carthage. A la fin du v[e] siècle, à l'occasion d'une épidémie de peste dans l'armée punique assiégeant Agrigente, Himilcon son général n'offrit qu'un seul enfant (Diod. Sic., XIII, 86, 3). De même Clitarque (dans Schol. Plat., *De Republ.*, 337 A) dit à propos des Phéniciens (et des Carthaginois, semble-t-il) qu'ils sacrifiaient un enfant à Kronos pour obtenir le succès dans des entreprises importantes.

2. *Mos fuit in populis, quos condidit advena Dido,*
Poscere caede deos veniam, ac flagrantibus aris
(Infandum dictu !) parvos imponere natos.
Urna reducebat miserandos annua casus,
Sacra Thoanteae ritusque imitata Dianae.
...
... justa ita precari
Ture pio, caedumque feros avertite ritus.
Mite et cognatum est homini deus : hactenus, oro,
Sit satis ante aras caesos vidisse iuvencos ;
Aut si, velle nefas superos, fixumque sedetque,
Me, me quae genui, vestris absumite votis.
....
Vos quoque, di patrii, quorum delubra piantur
Caedibus, atque coli gaudent formidine matrum ;
Huc laetos vultus totasque advertite mentes.
Namque paro sacra, et maiores molior aras.

Sur la date des *Punica*, voir maintenant E. Wistrand, *Die Chronologie der Punica des Silius Italicus, Beiträge zur Interpretation der flavischen Literatur* (Studia gr. e lat. Gothoburgensia, IV), Göteborg, 1956, qui a montré que le poème avait été commencé et achevé plus tôt qu'on ne le croyait : le 3[e] chant dès 83, le 13[e] après 93.

la terreur des mères, tournez par ici un visage souriant et un esprit attentif. Je vous prépare des sacrifices et j'érige de plus grands autels».

L'accord des parents était donc requis. Et les sacrifices étaient sanglants; l'égorgement des victimes précédait leur crémation. Authentique ou non[1], cette histoire du fils d'Hannibal présente au moins pour nous un grand intérêt documentaire.

7. Plutarque, *De superstitione*, 13 : « Et quoi ! Les Carthaginois n'auraient-ils pas eu avantage à prendre tout de suite comme législateur Critias ou Diagoras, et à ne croire en aucun démon, en aucun dieu, plutôt que de sacrifier comme ils le faisaient en l'honneur de Kronos ? Et ce — non pas comme Empédocle le dit quand il s'en prend à ceux qui sacrifient des animaux : « Quand son fils bien aimé a changé de forme, son père le soulève, l'égorge en faisant sa prière, pauvre fou qu'il est ! » — tout au contraire ils agissaient en connaissance de cause, en sachant ce qu'ils faisaient, quand ils consacraient leurs enfants. Et ceux qui n'avaient pas d'enfants en achetaient aux pauvres pour les égorger comme des agneaux ou des oisillons, et la mère assistait à la cérémonie sans une larme, sans un gémissement. Gémissait-elle ou pleurait-elle, elle se voyait privée de l'honneur et son propre enfant n'en était pas moins sacrifié. Tout était rempli du bruit que faisaient des joueurs de flûte et de tambourin devant la statue du dieu pour empêcher que l'on entendît le cri des plaintes du deuil »[2].

Ce texte confirme sur plus d'un point les données de Diodore.

8. Sextus Empiricus, *Hypotyp.* 3, 208 et 221 : « Ils sacrifient un homme à Kronos ». « Ils sacrifient à Kronos un homme qui est tenu par la plupart pour impie »[3].

9. Porphyre, *De abstinentia*, II, 27 : « Depuis ce temps-là jusqu'à aujourd'hui, non seulement en Arcadie, sur le Lycée et à Carthage, tous sacrifient communément des hommes à Kronos, mais à l'anniversaire et en mémoire de l'institution, ils versent le sang de leurs concitoyens sur les autels. Et pourtant dans leurs mystères on interdit en public les lustrations et aspersions dont ils usent dans leurs sacrifices. Bien que soit coupable de meurtre celui qui aura répandu le sang, on fait quand même répandre ce sang humain. On en vint néanmoins à remplacer dans les sacrifices les corps des hommes par ceux des animaux »[4].

— et des auteurs chrétiens

10. Saint Augustin, *De civitate Dei*, VII, 19 et 26 : « Ensuite (Varron) nous dit que, si certains peuples lui sacrifiaient des enfants, comme les Carthaginois... ».

Puis attaquant la cruauté de Saturne, qui dévorait ses propres enfants, il ajoute :

« Mais si les Carthaginois lui sacrifiaient leurs fils, les Romains n'ont jamais reçu cet usage » (trad. J. PERRET, Garnier II, p. 129 et 152)[5].

1. Sur la piété d'Hannibal, voir J. CARCOPINO, *Profils de conquérants*, Paris, 1961, p. 122 et s.

2. *De superstitione* 13. Τί δέ ; Καρχηδονίοις οὐκ ἐλυσιτέλει Κριτίαν λαβοῦσιν ἢ Διαγόραν νομοθέτην ἀπ᾿ ἀρχῆς, μήτε δαιμόνων νομίζειν, ἢ τοιαῦτα θύειν, οἷα τῷ Κρόνῳ ἔθυον ; οὐχ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι τῶν τὰ ζῷα θυόντων καθαπτόμενος,

Μορφὴν δ᾿ ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας,
σφάζει, ἐπευχόμενος μέγα νήπιος·

ἀλλ᾿ εἰδότες καὶ γινώσκοντες αὐτοὶ τὰ αὐτῶν τέκνα καθιέρευον · οἱ δὲ ἄτεκνοι παρὰ τῶν πενήτων ἐωνούμενοι παιδία κατέσφαζον, καθάπερ ἄρνας ἢ νεοσσούς · παρειστήκει δὲ ἡ μήτηρ ἄτεγκτος καὶ ἀστένακτος · εἰ δὲ στενάξειεν ἢ δακρύσειεν, ἔδει τῆς τιμῆς στέρεσθαι, τὸ δὲ παιδίον οὐδὲν ἧττον ἐθύετο · κρότου δὲ κατεπίμπλατο πάντα πρὸ τοῦ ἀγάλματος ἐπαυλούντων καὶ τυμπανιζόντων, ἕνεκα τοῦ μὴ γενέσθαι τὴν βόησιν τῶν θρήνων ἐξάκουστον.

3. Τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπόν τινες... (208). Τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπον ὃ τοῖς πλείστοις ἀσεβὲς εἶναι νομίζεται.

4. Ἀφ᾿ οὗ μέχρι τοῦ νῦν οὐκ ἐν Ἀρκαδίᾳ μόνον τοῖς Λυκαίοις, οὐδ᾿ ἐν Καρχηδόνι τῷ Κρόνῳ κοινῇ πάντες. ἀνθρωποθυτοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ περίοδον, τῆν τοῦ νομίμου χάριν μνήμες αἷρα ῥαίνουσι πρὸς τοὺς βωμούς, καίπερ τῆς παρ᾿ αὐτοῖς ὁσίας ὀξειργούσης τῶν ἱερῶν, τοῖς περιρράνοντες κηρύγματι, εἴ τις αἵματος ἀνθρωπείου μεταίτιος. Ἐντεῦθεν οὖν μεταβαίνοντες ὑπάλλαγμα [πρὸς τὰς θυσίας] τῶν ἰδίων ἐποιοῦντο σωμάτων τὰ τῶν λοιπῶν ζῴων σώματα...

Porphyre, cité par Théodoret, évêque de Cyrrhus, *Graec. affect. curatio*, VII. *De sacrificiis*, 894 (MIGNE, *P.G.*, LXXXIII, col. 1003) cite les Rhodiens comme auteurs de sacrifices humains *in honorem Saturni*. Et Théodoret cite à son tour d'autres peuples : *Libyaeque Carthagine, similes olim victimas offerri solitas*

5. *Deinde ideo dicit a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis*... (19)... *sed quod ei* (*Saturno*) *Poeni suos filios sacrificaverunt, non recepere Romani* (26).

11. Orose, *Adversus paganos*, IV, 6, 3-5 : « Comme entre autres maux sévissait la peste, ils recoururent aux meurtres en guise de remèdes : en effet ils immolèrent des hommes comme victimes, et ils amenèrent sur leurs autels des adolescents impubères pour appeler la miséricorde de l'ennemi. Comment juger de préférence ce genre de sacrifices ou plutôt de sacrilèges, je ne sais. Si des démons avaient l'audace de prescrire des rites de ce type, pour se satisfaire de morts d'hommes par la mise à mort d'autres hommes, il faudrait admettre qu'ils se conduisent en ouvriers et en aides de la peste, en tuant eux-mêmes ceux qu'elle aurait épargnés ; il est en effet de coutume de présenter des victimes saines et pures. Ainsi ils n'arrêtaient pas les maladies, ils allaient au devant »[1].

12. Dracontius, *Carmina*, V, 148 et 150 : « Carthage s'acquittait chaque année dans ses temples du meurtre de deux aristocrates en immolant des enfants au vieux Saturne ; les parents qui se lamentaient tristement près des autels étaient déshonorés ».[2]

Dracontius est le seul à chiffrer de la sorte le nombre des victimes. Quant à son observation sur le comportement des parents, elle rejoint et complète celles de Plutarque et de Minucius Felix.

A ces textes, qui ne font allusion qu'aux sacrifices carthaginois offerts à Ba'al, il faut naturellement ajouter ceux qui relatent des immolations d'enfants faites en l'honneur de Saturne, c'est-à-dire en pleine époque romaine. Ils se réduisent à deux : Tertullien et Minucius Felix ; encore ce dernier ne se réfère-t-il pas expressément à des faits contemporains.

13. Tertullien, *Apologétique*, IX, 2-3 : « Des enfants étaient immolés publiquement à Saturne en Afrique jusqu'au proconsulat de Tiberius, qui fit exposer vivants les prêtres eux-mêmes aux arbres mêmes, qui dans le temple du dieu ombrageaient leurs crimes et devenaient ainsi des croix votives : témoin la milice de notre patrie qui exécuta cet ordre du proconsul. Cependant, aujourd'hui encore ce crime sacré s'accomplit en secret » (éd. J. P. WALTZING, 1929, p. 30-31)[3].

Sur ce texte infiniment précieux à plusieurs égards et qui atteste en particulier la persistance des sacrifices d'enfants jusqu'à la fin du IIe siècle au moins, nous reviendrons plus d'une fois.

14. Minucius Felix, *Octavius*, XXX, 3 : « Saturne n'exposait pas ses enfants, mais il les dévorait. C'est pourquoi dans plusieurs régions de l'Afrique des enfants lui étaient immolés par leurs parents, qui arrêtaient leurs cris par des caresses et des baisers, afin qu'on n'immolât pas une victime en pleurs » (éd. PELLEGRINO, p. 44)[4].

1. *Sed cum inter caetera mala etiam pestilentia laborarent, homicidiis pro remediis usi sunt : quippe homines ut victimas immolabant, aetatemque impuberem, quae etiam hostium misericordiam provocaret, aris admovebant. De quo sacrorum immo sacrilegiorum genere quid potissime discutiendum sit, non invenio. Si enim huiusmodi ritus aliqui Daemones praecipere ausi sunt, ut mortibus hominum occisione hominum satisfieret, intelligendum fuit, se operarios atque adiutores pestilentiae conduci : ut ipsi, quos illa non corripuisset, occiderent ; sanas enim atque incorruptas offerri hostias mos est, ita illi non sedarent morbos sed praevenirent.*

2. ....*Carthago duorum*
Annua nobilium praestabat funera templis
Saturnoque seni pueros mactabat ad aras
Tristia plangentum foedabant ora parentum.

Sur le sens de *mactare*, à qui l'« étymologie populaire » attribue une valeur plus ou moins magique, en faisant de *mactus* un dérivé de *magis auctus* qui renferme l'idée d'augmenter la force de la divinité par l'immolation, cf. ERNOUT, MEILLET, *Dict. étymol. langue lat.*, p. 546-547 et A. GRENIER, *Rel. étr. rom.*, p. 179-180.

3. Voir *supra*, p. 61, n. 1.

4. *Nam Saturnus filios suos non exposuit, sed voravit. Merito ei in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur, blanditiis et osculo comprimente vagitur, ne flebilis hostia immolaretur.*

Les immolations de jeunes enfants — des *infantes*, notent ces deux textes — se pratiquaient donc non seulement à Carthage, mais dans d'autres lieux de l'Afrique. Et le sacrifice devait se dérouler dans des conditions déterminées, propres à satisfaire pleinement le dieu.

Malgré les précisions fournies par les auteurs anciens, on a longtemps douté de la réalité des faits, soit qu'on considérât les uns comme des ragots inventés par les Grecs et les Romains contre des « barbares », soit qu'on vît dans les textes chrétiens des intentions polémiques visant à discréditer les païens.

— d'après les découvertes archéologiques et épigraphiques.

Les découvertes archéologiques et épigraphiques faites un peu partout et notamment à Carthage, à Utique, à Sousse et à Constantine ont levé tous les doutes. Sans entrer dans le détail de ces découvertes qui dépassent le cadre chronologique de notre étude, il paraît cependant utile de souligner quelques traits importants au double point de vue historique et religieux.

C'est tout d'abord le fait qu'à Salammbô, dans la « chapelle Cintas » qui a précédé le tophet, les vases, qui datent au plus tard de la seconde moitié du VIIIe siècle av. J.-C., ne contenaient aucune trace d'ossements humains. Alors qu'à partir de 700 et jusqu'à la chute de Carthage en 146, on a enterré autour de la chapelle et au-dessus, par couches superposées, des urnes renfermant des restes d'enfants incinérés. C'est donc, semble-t-il, au début du VIIe siècle, que le rite des sacrifices d'enfants se répandit chez les Phéniciens d'Occident, alors que le sanctuaire était encore sous l'égide de Ba'al-Ḥammon, c'est-à-dire avant la révolution qui au Ve siècle devait porter Tanit au premier rang.

de 700 à 146 av. J.-C.

On a essayé, au nom du sentimentalisme humanitaire, et tout récemment encore[1] de la vraisemblance psychologique, de refuser la réalité des sacrifices d'enfants. Elle est pourtant indéniable. Et pour deux raisons. D'abord parce que, dans les urnes votives recélant les restes des victimes, avaient été déposées avec soin, pour accompagner leurs cendres et les protéger, des amulettes, dont la présence serait incompréhensible s'il s'agissait de cendres animales[2]. Ensuite parce que des analyses anthropologiques ont été faites, qui ont conclu de la manière la plus ferme à l'authenticité des restes humains. Malgré une calcination très poussée, qui a laissé peu de restes intacts, on a cependant reconnu des ossements assez caractéristiques pour écarter tout doute[3]. En particulier des rochers

1. Une discussion s'est engagée à la fin du siècle dernier et au début de ce siècle sur la nature des ossements retrouvés, certains voulant à toutes forces y reconnaître des os d'agneau : cf. S. Reinach, « Lettre à M. Georges Perrot », *R.A.*, 1884, I, p. 187 ; E. Vassel, « Le panthéon d'Hannibal », *R.T.*, 1912, p. 343. Récemment P. Hubac, *Carthage*, Paris, 1952 a prétendu que les Africains étaient trop attachés à la naissance d'un fils pour le laisser immoler ; c'est montrer une curieuse méconnaissance et des documents et du sentiment religieux des Anciens : voir d'ailleurs la réponse de G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 50-51.

2. Comme l'a justement noté P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 10-12, où a été dressée la liste des objets (colliers d'amulettes, grains d'enfilage) découverts à Sousse. Sur ces objets, cf. P. Cintas, *Amulettes puniques*, Tunis, 1946, en particulier p. 118 et s.

3. Voir P. Pallary, « Note sur les urnes funéraires trouvées à Salammbô », *R.T.*, 1922, p. 206 et *B.A.C.*, 1922, p. CLXXVI et s. ; R. Anthony, « A propos des ossements du sanctuaire de Tanit à Carthage », *R.T.*, 1924, p. 174 ; et surtout M. Muller, R. Depreux, P. Muller et M. Fontaine, « Recherches anthropologiques sur les ossements retrouvés dans les urnes puniques », *Bull. et Mém. Soc. d'Anthrop. Paris*, 1952, p. 160-173. Sur 75 urnes étudiées, 32 ne contenaient que des os humains, 38 un mélange d'os humains et animaux ; 2 ne contenaient que des os d'animaux (agneaux) ; 3 ne contenaient que des cendres, de la terre ou du sable. Certaines urnes contenaient des os de plusieurs enfants. Pour ceux-ci, 65 étaient des nouveaux-nés sacrifiés au moment de la naissance ou très peu après ; 1 seul était

et des dents alvéolaires qui appartenaient à des enfants à la mamelle, les *infantes*[1] dont parlent Tertullien et Minucius Felix, les *parvos natos* de Silius Italicus. Parfois aussi des os et des dents d'enfants de deux à trois ans. Dans la majorité des cas analysés, il s'agit donc de très jeunes enfants.

L'épigraphie et le décor des stèles fournissent une ultime confirmation. Non seulement avec les textes puniques qui font mention du sacrifice *molk*, lequel désigne bien dans le monde de Carthage, comme l'a montré O. Eissfeldt et comme l'a récemment reconnu M. J. G. Février[2], le sacrifice d'enfant, propre au culte de Ba'al-Tanit. Mais aussi avec les gravures de deux stèles du IVe et du IIIe siècle av. J.-C., qui montrent un jeune enfant nu sur les bras d'un prêtre en costume rituel et levant la main droite en geste d'adoration[3]. Scène très significative qui se retrouve sur une hachette punique provenant de la nécropole d'Ard-el-Khéraïb[4]. Des découvertes plus récentes prouvent — comme l'a observé Minucius Felix — que ce genre de sacrifice se célébrait ailleurs qu'à Carthage, en maints endroits de l'Afrique. Il est maintenant attesté à Sousse, et à Constantine, où deux stèles du sanctuaire d'El-Hofra, magistralement interprétées par M. Février[5], révèlent que les Numides eux-mêmes l'avaient emprunté aux Puniques. Leurs inscriptions nous font connaître le cas très curieux d'un ménage berbère

un fœtus de 8 mois ; 17 avaient vécu quelques mois. Ces résultats doivent évidemment être considérés comme provisoires.

A Sousse, outre les rochers et les dents alvéolaires, des apophyses avaient résisté à l'action du feu (art. cit., p. 9) ; à Utique, ont été identifiés deux rochers, des molaires alvéolaires et des fragments de crâne (P. Cintas, art. cit., *infra*, n. 1, p. 322).

1. Si *infans* désigne précisément et étymologiquement l'enfant qui ne sait pas encore parler (Ernout et Meillet, *Dict. étym. lang. lat.*, p. 463), juridiquement le mot s'applique à tout enfant de moins de sept ans ; à cet âge il devient *puer*. Sur le passage de l'*infantia* à la *pueritia*, cf. Quint., I, 1, 18 ; *Cod.*, VI, 30, 18 pr. § 4 ; Macrobe, *Comm.*, I, 6, 71 ; Isidor., XI, 2 ; *Dig.*, XXVI, 7, 1, 2. On a parfois voulu traduire *infans* par nouveau-né, par bébé (G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 132) ; c'est, à notre avis, restreindre abusivement le sens du mot et, en même temps, aller à l'encontre des découvertes archéologiques effectuées au tophet de Salammbô et au tophet de Sousse. Noter d'ailleurs que Orose parle d'impubères et Dracontius de *pueri*, Diodore de παῖδες et Plutarque de τέκνα. Selon P. Cintas, il y aurait même parmi les restes calcinés des enfants sacrifiés, beaucoup de fœtus ; ce qui fait croire que les Carthaginoises se faisaient quelquefois avorter pour le sacrifice.

2. O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im punischen und hebraïschen und das Ende des Gottes Moloch*, 1935, critiqué par E. Dhorme, *R.H.R.*, 1936, p. 276 et s. et *Anatolian Studies*, VI, 1956, p. 57 et s., approuvé par J.-G. Février, « Essai de reconstitution du sacrifice Molek », *J.A.*, 1960, p. 167-187, après avoir longtemps hésité à traduire *molk* autrement que par « offrande sacrificielle ». Déjà en 1922, R. Dussaud, *B.A.C.*, 1922, p. 243-260, reconnaissait la mention du « sacrifice d'un fils » dans deux textes puniques du sanctuaire de Salammbô (contre l'abbé J.-B. Chabot, *C.R.A.I.*, 1922, p. 112 et s. et *C.I.S.* 3777). Depuis, la mention du sacrifice *molk* a été relevé plus d'une fois, par exemple à Sousse, cf. stèle T 1 (P. Cintas, art. cit., p. 36 et s.), à Carthage (*C.I.S.*, I, 194, 380), à Malte (123 a), en Sardaigne (147) : cf. R. Dussaud, « Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants », *C.R.A.I.*, 1946, p. 371-387.

3. Pour l'une (IVe s.) : cf. *C.R.A.I.*, 1922, p. 107, III ; L. Poinssot, R. Lantier, *R.H.R.*, 1923, p. 47 et p. 61, pl. IV, 2 ; C.-G. Picard, *Cat. Mus. Alaoui*, p. 28 et p. 101, Cb 229 ; pl. XXXV ; — pour l'autre (IIIe s.) : M. Hours-Miedan, art. cit., p. 61-62 ; pl. XXXV, C ; C.-G. Picard, *ouv. cit.*, p. 28.

4. A. Merlin, L. Drappier, *La nécropole punique d'Ard el-Khéraïb*, p. 58, fig. 32.

5. J.-G. Février, « Un sacrifice d'enfant chez les Numides », *Ann. Inst. Phil. Hist. Or. sl.*, XIII, 1953, *Mél. Lévy*, p. 161-171. Il faut signaler l'existence en Algérie, attestée par l'*Itin. d'Ant.*, du site appelé *Castra puerum* ou *puerorum* (S. Gsell, *Atl. Arch. Alg.*, fe 20 (Oran), no 7 le situerait volontiers aux Andalouses, où des fouilles récentes ont révélé un site ibéro-punique, mais aucune trace des *Castra puerorum*, dont on ignore tout). En divers endroits existent encore des « cimetières d'enfants », par exemple au douar Sfahli, ancienne commune mixte de la Sefia, dans la région de Laverdure. Après enquête, l'Administrateur de la Commune mixte a bien voulu nous indiquer en 1951 que ce cimetière, signalé par d'anciens documents comme « cimetière d'enfants », était toujours utilisé, et réservé à l'inhumation des enfants de moins de trois ans.

qui, dans la seconde moitié du IIe siècle av. J.-C., sacrifie à Ba'al-Ḥammon et à Tanit un enfant infirme, après la naissance d'un deuxième rejeton, obtenu de la divinité « en échange d'une progéniture maudite ». Non seulement le rite « punique » n'a donc pas été aboli avec la destruction de Carthage, mais nous savons maintenant qu'il s'est implanté dans la population indigène de l'Afrique. Et c'est ce qui explique qu'il se soit maintenu longtemps, au moins jusqu'à l'époque de Tertullien. Mais entre le IIe siècle av. et la fin du IIe siècle ap. J.-C. disposons-nous de quelques jalons ?

Les textes littéraires n'en fournissent pas. Les mentions de Tertullien et de Minucius Felix s'étalent en pleine lumière, mais parfaitement isolées ; de telle manière qu'on a pu quelquefois douter de leur véracité. L'archéologie, une fois de plus, va voler au secours de l'histoire.

Il est en effet remarquable qu'à Sousse, les découvertes de vases cinéraires s'échelonnent du premier niveau, antérieur au VIe siècle, jusqu'au quatrième qui est postérieur à la destruction de Carthage ; on y a sacrifié des enfants jusque vers la fin du Ier siècle av. J.-C. Or voici qu'une jarre, qui contenait les restes brûlés d'un enfant, a pu être datée à Utique du milieu du Ier siècle ap. J.-C., grâce à un fragment de poterie que l'on dut, d'après l'hypothèse très plausible de son inventeur M. P. Cintas[1], balayer sur l'aire d'incinération avec les restes de la petite victime. Il se confirme donc que la conquête romaine n'a pas entraîné de changement radical dans la liturgie sacrificielle. Mais, dira-t-on, Hadrumète et Utique étaient, depuis 146, villes libres, à ce titre en possession de leur pleine souveraineté[2]. C'est vrai. Il serait cependant surprenant que, même dans ces villes libres et surtout à Utique, qui tenait lieu de résidence au gouverneur provincial, on ait osé contrevenir ouvertement à une législation romaine impérative. Celle-ci existait pourtant. A preuve, l'intervention violente de l'empereur Tibère, punissant de mort les prêtres qui immolaient encore des enfants. On a noté[3] que le texte de Tertullien qui rapporte ceci se réfère au seul temple de Carthage. Mais on n'a pas suffisamment insisté sur le fait qu'il s'agissait d'immolations publiques (*palam*). Ce qui sous-entend — et d'ailleurs la suite du texte le dit presque clairement — qu'elles étaient tolérées en secret.

au Ier siècle ap. J.-C.

Tolérance du culte clandestin. Interdiction des manifestations publiques. N'est-ce pas aussi l'attitude officielle de la plupart des empereurs à l'égard du Christianisme jusqu'à Constantin ? D'autre part, pour expliquer la réaction brutale de Tibère, il faut se souvenir que Carthage venait tout juste depuis quelques décades d'être refondée et de retrouver son rang de capitale[4]. Il était, dans ces conditions, difficile au successeur d'Auguste d'accepter, sans réagir, une manifestation ostentatoire de punicisme. Mais sur le plan individuel, il n'intervint pas. Du milieu du Ier siècle jusqu'à la fin du IIe siècle des sacrifices d'enfants purent être célébrés librement, pourvu qu'ils le fussent comme actes de culte privé. Sur cette base dut s'établir un *modus vivendi*, qui nous vaut d'être privés d'inscrip-

Le silence des sources et des ex-voto

1. P. Cintas, « Deux campagnes de recherches à Utique », *Karthago*, II, 1951, p. 77 et n. 144.
2. Voir S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, III, p. 403-404 et P. Romanelli, *Stor. d. prov. rom. dell'Africa*, p. 46.
3. Cf. G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 133.
4. Voir P. Romanelli, *ouv. cit.*, p. 190-194.

tions explicites gravées sur des stèles, qui étaient, comme on sait, destinées à être exposées en dehors de la cour fermée des temples et donc lisibles par tout le monde.

Sauf à réprimer les excès des sacrifices collectifs et publics, Rome ne fit donc rien, au moins officiellement, contre le culte lui-même ni contre son rite le plus caractéristique. A cet égard, il me paraît significatif que tous les auteurs anciens, même ceux du Ier et du IIe siècle ap. J.-C. s'en prennent ouvertement aux Puniques, mais se taisent sur les agissements des Africains de leur temps. Il a fallu une indiscrétion de leur compatriote Tertullien pour que nous apprenions la longue persistance du rite sacré. Une indiscrétion qui s'explique d'ailleurs parfaitement, si l'on se souvient des intentions conciliatrices de l'apologiste. Puisque les fidèles de Saturne, qui sacrifient encore des enfants à leur dieu, n'hésitent pas à associer le salut de l'empereur à de telles pratiques tolérées, comment ne pas reconnaître aux chrétiens, qu'il justifie de la même accusation de crime rituel lancée contre eux[1], la liberté de prier pour la même intention impériale ? Utilisée à cette fin, la mention de Tertullien devait être vérifiable. La réalité des sacrifices d'enfants après trois siècles et demi de domination romaine paraît donc assurée.

jusqu'à Tertullien.

Mais en même temps semblent assurées comme bases de l'unanimité anticarthaginoise, avant la destruction de la capitale punique, l'intention polémique des uns, puis après la ruine de la ville l'arrière-pensée justificative des autres. Car, après tout, l'argument, s'il n'était pas sans fondement, était en revanche sans grande valeur. Et en ce sens on peut parler de vaste machination. Carthage en effet, était loin d'avoir le monopole d'un rite, dont Silius Italicus après d'autres dénonçait l'horreur.

La coutume des sacrifices humains est non seulement très ancienne, mais très générale. On la rencontre de l'Inde antique, où elle fut assez vite remplacée par un breuvage rituel[2], jusqu'en Amérique, où il est curieux de trouver, chez les Aztèques par exemple, des conceptions très proches de celles des pays méditerranéens sur le sang générateur de vie et le rôle revigorant du sacrifice humain, volontaire et enthousiaste[3]. Toutefois c'est dans le Proche-Orient, déjà à Sumer, mais surtout chez les Cananéens, que les sacrifices humains semblent les mieux connus et les plus répandus. Au point qu'ils gagnèrent l'Egypte et même le peuple hébreu, et que leur pratique se perpétua très tard en Syrie jusqu'en pleine époque romaine, et au-delà[4]. Il n'est pas étonnant dès lors que les Carthaginois en aient

L'ancienneté des sacrifices humains et leur usage généralisé.

1. Voir J. P. Waltzing, « Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle », *Bull. Ac. roy. Belgique, Cl. des Lettres*, 1925, p. 205-239. Au IVe siècle encore la propagande païenne anti-chrétienne relance l'accusation, selon laquelle la fondation de l'Eglise reposerait sur un meurtre rituel, exécuté par l'Apôtre Pierre sur un enfant d'un an : cf. J. Hubaux, « Saint Augustin et la crise eschatologique de la fin du IVe siècle », *Bull. cl. Lett. et Sc. mor. et pol.*, XL, 1954, p. 658-673. Sur le thème de l'enfant d'un an, voir J. Hubaux, *Homm. Bidez-Cumont*, coll. Latomus, II, 1949, p. 143-158.
2. Appelé *soma*, qui correspond à l'*haoma* des Perses anciens, une herbe sacrée qui donne une boisson servant à la communion du prêtre. Cf. Huart, *La Perse Antique*, 1925, p. 188 ; S. Lévy, *La doctrine du sacrifice chez les Brâhmanas*, Paris, 1898, p. 168 et s. ; P. Masson-Oursel, Ph. Stern, *L'Inde Antique*, Paris, 1933, p. 147 et 280.
3. Dr Capitan, « Les sacrifices humains et l'anthropophagie rituelle dans l'Amérique ancienne », *C.R.A.I.*, 1910, p. 109-126. Chez les Aztèques, cf. J. Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques*, Paris, 1955, p. 123 et s.
4. F. M. de Liagre Böhl, *Das Menschenopfer bei den alten Sumeren, Opera Minora*, Groningen, 1953, p. 163-173. Pour les Cananéens, voir l'article fondamental de R. Dussaud, « Les sacrifices humains chez les Cananéens d'après les fouilles récentes », *Ann. Mus. Guimet*, 34, 1910, p. 77-109, qui rassemble

usé, en dehors même du culte de Ba'al et de Tanit[1]. La Grèce ne les a pas ignorés à haute époque; et Pausanias en fait encore mention de son temps en Arcadie[2]. Quant aux Romains, ils les ont pratiqués sous des formes diverses depuis leurs origines jusqu'à très basse époque. Depuis les sacrifices rituels offerts à Saturne dans les temples primitifs, jusqu'au sacrifice humain célébré par l'empereur Julien près de Carnuntum, en passant par la *devotio* de Decius Mus, les ensevelissements de deux Grecs et de deux Gaulois en 226 et en 216, les supplices purificateurs des Vestales pécheresses, les immolations par César, à l'occasion du « cheval d'Octobre » et par Octavien, après sa victoire de Pérouse, la tradition est continue. Sans doute leurs sacrifices humains, comme ceux des Grecs, étaient-ils non sanglants[3] ; leurs auteurs étaient quand même assez mal placés pour dénon-

l'essentiel de la documentation. Ils sont signalés par la Bible, notamment par II *Rois*, XVII, 31 et *Levit.*, XVIII, 21 (qui, notons-le, désignent le sacrifice à Moloch par l'expression « faire passer à travers du feu » ou « consacrer par le feu »). Et les découvertes archéologiques de Gézer, Taannak, Megiddo, Jericho (cf. H. Vincent, *Canaan d'après l'explor. récente*, Paris, 1907, p. 191 et s. et R. Dussaud, art. cit., p. 90 et s.) ont confirmé les données des textes. Sur la pénétration du rite en Egypte sous influence sémitique, cf. Ps. Apollod., II, 5, 11 (histoire de Bousiris, un des derniers Hyksos) : J. Bérard, « Les Hyksos et la légende d'Io », *C.R.A.I.*, 1951, p. 445-447 ; *Syria*, 1952, p. 1 et s. — Sur la pénétration en pays hébreu, cf. *infra*, n. 1, p. 326. — Sur la persistance tardive en Syrie : Lucien, *De Dea Syr.*, 58 ; Jean Malalas, *Chron.*, XI (Trajan immolant une jeune fille à Antioche) ; Hist. Aug., *Heliogab.*, 8 ; Porphyre, *De abst.*, II, 56 ; Clermont-Ganneau, *R.A.O.*, II, p. 74 et s. ; dans le temple syrien du Janicule à Rome : P. Gauckler, *Le sanc. syr. du Janic.*, p. 88 et s. (sacrifices humains lors de la consécration du temple pour faire « entrer » la divinité dans le temple).

1. A Carthage, dans les cultes autres que ceux de Ba'al-Tanit : Pline, *N.H.*, XXXVI, 4 (Hercule-Melqart) ; Val. Max. IX, 2 (Neptune phénicien) : cf. G. de Sanctis, *St. dei Rom.*, III, p. 74 et s.

2. Cf. Agamemnon immolant sa fille Iphigénie (*Iphig. Taur.*, 20 et s. ; Soph., *Elect.*, 559). Sur les sacrifices humains annuels dans le temple d'Artémis Triklaria à Patrae d'Achaïe, Pausan. VII, 19 et 20, 1 ; voir J. Toutain, *D.A.*, IV, p. 961-962 et « Les sacrifices humains et le culte des divinités fluviales, principalement dans l'Antiquité grecque », *Actes IIe Cong. Int. Hist. Rel.*, Paris, 1923, II, p. 156-162. Plut., *De defectu*, 14, rappelle les sacrifices humains de jadis ; il y aurait là, selon G. Soury, *La démon. de Plut.*, p. 55-56, une allusion au sacrifice d'Iphigénie ; cf. aussi *De Superst.*, 12 et 13. Notons que l'ordalie primitive aboutissait à de véritables sacrifices humains : G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904. Sur les φαρμαχοί des Thargélies, voir références dans J. Carcopino, *De Pyth. aux Apôtres*, p. 37 et s. Voir Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, XV, Oslo, 1915.

3. Les exécutions du haut du *Saxum Tarpeium* sont considérées par A. Piganiol, *Essai sur les orig. de Rome*, p. 100 et 149 et s. comme un résidu des sacrifices humains en l'honneur de Saturne, (Den. Hal., I, 38). Tous les textes sur ce rite sont réunis par C. Pascal, *La tavola osca di esecrazione*, p. 16 et s. Voir plus récemment Vl. Groh, « Sacrifizi umane nell'antica religione romana », *Athenaeum*, XI, 1933, p. 240-249 ; G. Dumézil, *Rev. Int. Dr. ant.*, IV, 1950 = *Mél. de Visscher*, III, p. 447 et s. ; P. Arnold, « Les sacrifices humains et la devotio à Rome », *Ogam*, 1957, p. 27-36. Sur les sacrifices de 226 et 216, rapportés par Liv. XXII, 57, 6 ; Pol., II, 7 et s, ; Plut., *Marc.*, III, 3 ; Dio Cass., *fr.*, 48 M ; Or., IV, 13, 3 et Dio Cass. XXII, 57, 6 (pour celui de 216), voir en dernier lieu, avec bibliographie : J. Gagé, *Huit rech. sur les orig. ital. et rom.*, 1950, chap. III, Ombriens et Gaulois : le « tumultus gallicus » romain et le sacrifice des « Gallograeci », p. 49 et s. ; C. Bémont, « Les enterrés vivants du Forum Boarium, essai d'interprétation », *M.E.F.R.*, LXII, 1960, p. 133-146, qui fait allusion aux sacrifices sanglants étrusques, ce que critique justement R. Bloch, *Les prodiges dans l'Ant. Class.*, Paris, 1963, p.103, n. 1. — Sur les supplices des Vestales impures : Den. Hal., II, 67, 3 ; Liv. VIII, 15 ; Plin., *Epist.*, IV, 11 ; Plut., *Numa*, X, 8 ; Serv. *Ad Aen.*, XI, 206 ; Fest. 333 ; G. de Sanctis, *ouv. cit.*, p. 319 et s. ; le cas se produisit encore sous Domitien : Plin., *Epist.*, IV, 11, 6 ; Suet, *Domit.*, VIII ; Dio Cass., LXVII, 3, 3 ; Phil., *Vit. Ap.*, VII, 6. — Sur César et le sacrifice de l'*Equus October*, voir en dernier lieu P. Grimal, dans *R.A.*, t. I, 1949, *Mél. Ch. Picard*, p. 417. — Pour Octavien immolant à César les prisonniers de Pérouse, *hostiarum more mactatos*, cf. Suet., *Aug.*, 15 ; Dio Cass., XLVIII, 14 ; Sen., *De clem.*, I, 11 ; Appien, *Bel. civ.*, V, 48 ; Vell. Pat., II, 74 : affaire discutée par Reid, « Human sacrifices at Rome », *J.R.S.*, 1912, p. 34 et s. — Les textes relatifs aux sacrifices humains d'époque tardive ont été rassemblés par Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, p. 142 et s. : Ueber Menschenopfer in der späteren Zeit des Heidentums ; cf. en outre N. Massalsky, « Sacrifizio umano offerto dall'imperatore Giuliano in Ungheria », *Bull. Comm.*, XII, 1941, p. 159-166 sur le sacrifice humain accompli dans le mithraeum de Fertörakos en sept. 361 ; et F. Halla, « Menschenopfer bei Julianus Apostata », *Forsch. und Fortschritte*, 30, 1956, p. 347 et s. ; l'interprétation de ce « sacrifice » reste discutable : cf. J. Vermaseren, *Hermeneus*, 1950, p. 70 et s. On voit de toute manière que les sacrifices à Rome étaient rares, réservés à des circonstances exceptionnelles, et en général blâmés par l'opinion moyenne.

cer l'horreur des sacrifices carthaginois. Et l'on sait que les Celtes et les Espagnols, les Lusitaniens en particulier, faisaient eux aussi des sacrifices humains[1].

De même pour les sacrifices d'enfants.

L'horreur des sacrifices carthaginois viendrait-elle donc de ce qu'ils touchaient, non des hommes, mais des enfants ? Serait-ce là l'originalité des Puniques et la cause de leur malédiction ? On est obligé de constater qu'ils ne furent ni les premiers ni les seuls à immoler des enfants.

Il semble même qu'en Afrique du Nord la coutume en ait existé dès l'époque préhistorique[2]. Dans ce cas, les indigènes ne durent nullement être choqués quand les Puniques importèrent d'Orient un rituel qu'ils associèrent probablement dès le début au sacrifice de fondation de Didon et qu'ils renouvelèrent ensuite chaque année lors de l'anniversaire de cette fondation[3]. Ou bien en cas de danger grave pour la ville, en cas d'invasion, d'épidémie ou de sécheresse[4] ; ou bien encore pour assurer le respect de l'ordre du monde, troublé par exemple par une « progéniture maudite »[5].

La coutume des sacrifices d'enfants était en effet depuis longtemps répandue chez les Cananéens et tous les peuples sémitiques orientaux, qui y recouraient pour les mêmes motifs. D'accord avec les textes bibliques, les découvertes archéologiques prouvent son grand succès, et A. Lods a montré qu'elle s'était généralisée à la fin du VIIIe et au VIIe siècle av. J.-C. C'est-à-dire — on ne l'a pas suffisamment souligné — au moment où les Puniques l'introduisaient sur le sol de Carthage. Faut-il y voir un effet de la domination opprimante de l'empire Assyrien ?

1. Les références sur les uns et les autres ont été récemment rassemblées de la manière la plus commode par J. M. Blazquez Martinez, *Religiones primitivas de Hispania. I. Fuentes literarias y epigraficas*, Madrid, 1962, p. 19 et s. ; cf. aussi du même auteur, « Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Peninsula iberica », *Latomus*, 1958, p. 27 et s.

2. Sur la tombe d'un mort illustre, chef de clan ou de tribu, lors de son inhumation : un crâne d'enfant a été trouvé, il y a une dizaine d'années, au-dessus du mort dans une sépulture capsienne de Canrobert (Constantine) fouillée par M. Laplace-Jauretsche ; de même à *Columnata* (Waldeck-Rousseau) sur les hauts-plateaux oranais (époque probablement ibéro-maurusienne) ; cf. P. Cadenat, « Nouvelles fouilles à C. », *Libyca, Anthr. Arch. préhist.*, III, 1955, p. 279 et s. D'après une communication orale de M. L. Balout (que je tiens à remercier vivement ici pour son aide toujours amicale), il n'est cependant pas sûr qu'il s'agisse dans les deux cas de sacrifices d'enfants : à Canrobert, le crâne de l'enfant était placé dans le bassin de l'homme ; à *Columnata*, il était installé sur une pierre au-dessus du squelette humain.

3. Comme l'a suggéré avec beaucoup de vraisemblance G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 32 et s. Sur les sacrifices humains dits de fondation chez les Cananéens, cf. R. Dussaud, art. cit. — En Gaule, J.- J. Hatt remonte jusqu'à l'époque hallstattienne et voit dans la structure du tumulus avec sépulture centrale, fosse artificielle et sanctuaire à l'air libre, l'indication d'un culte des ancêtres héroïsés (Nécropole halstattienne d'Aulnay-aux-Planches (Marne), *R.A.E.*, IV, 1953, p. 231 ; pour l'époque préhistorique : R. Lantier, *La vie préhist.*, Paris, 1952, p. 114). — En Afrique, il semble bien qu'il y eut aussi un culte des ancêtres célébré sur leurs tombeaux dès une très haute époque, au moins pour les chefs de tribus ; ce qui expliquerait que les enfants sacrifiés, appelés, comme on va le voir, à l'héroïsation, aient été de préférence choisis parmi les enfants de familles nobles. Sur le culte des ancêtres héroïsés, cf. F. Benoît, *L'héroïsation équestre*, 1954, p. 13 et s. Le lien établi entre les sacrifices humains et le rite de fondation de Carthage expliquerait leur périodicité annuelle, lors de l'anniversaire de la fondation de la ville. Une intention identique (faire « entrer » la divinité, en maintenir la présence et en revigorer la puissance) guide le rituel de consécration d'un temple, marqué par un holocauste humain : cf. A. Merlin, *Le sanct. de B. et de T. près de Siagu.*

4. Cf. *supra*. Diod. Sic., Justin, XVIII, 6, 12. De même chez les Phéniciens, Quinte Curce, IV, 3, 23 ; Phil. Bybl., II, 24 ; IV et V (*F.H.G.*, III, p. 569, 570-571) ; Porph., *De abst.*, II, 56. — J.-G. Février, « Paralipomena punica », *Cah. de Byrsa*, VI, 1956, p. 13-25 ; VII, 1957, p. 119-126, recherchant les circonstances du sacrifice de l'enfant d'un cithariste, pense à l'invasion d'Agathocle.

5. Immolée à la divinité « en échange » d'une autre, normale, conforme à l'ordre du monde : cf. *supra*, n. 5, p. 321. Cette mentalité ancienne peut expliquer en partie la coutume de l'exposition des enfants malingres à Sparte, en Egypte et ailleurs ; ce que n'a pas noté G. Glotz, « L'expos. des enf. », *Et. soc. et Jurid. sur l'Ant. gr.*, p. 187-227.

d'un renouveau de ferveur provoqué par la conjoncture historique et marqué par un retour aux traditions religieuses ? Toujours est-il qu'en 622 le roi Josias dut entreprendre en Israël une importante réforme religieuse comportant la suppression des hauts-lieux de culte et la lutte contre l'idolâtrie, les sacrifices d'enfants étant particulièrement visés comme « rite païen »[1]. Le principe du « rachat » fut remis en honneur, tel qu'il avait été défini dans le livre de l'*Exode* : « Tout premier-né m'appartient (dit Iahvé), ainsi que tout mâle, le premier-né de ta vache et de ta brebis. Tu rachèteras avec un mouton le premier-né de l'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils » (XXXIV, 19-20 a ; cf. aussi XXII, 28-29). Et le code sacerdotal, qui ne remonte pas au-delà du v[e] siècle, doit encore rappeler : « Tu ne livreras pas de tes enfants au sacrifice molk, et tu ne profaneras pas ainsi le nom de ton Dieu : je suis Iahvé » (*Lévit.*, XVIII, 21 ; cf. aussi XX, 5). On n'en continua pas moins à célébrer ces rites jusqu'à très basse époque dans tous les pays du Proche-Orient.

Rappelons aussi qu'à Chypre, ils étaient pratiqués depuis le III[e] millénaire au moins, en particulier à l'occasion de la mort d'un adulte dont on voulait assurer la survie[2]. Les sacrifices humains n'y furent d'ailleurs supprimés que sous Hadrien, si l'on en croit Lactance[3]. En Afrique, ils subsistèrent encore bien plus longtemps, jusqu'en pleine époque byzantine, d'après Corippus[4]. Et même bien au-delà, puisque, selon l'historien Marmol[5], quand en 1535, Charles-Quint se dirigea vers Tunis, les habitants « égorgèrent cinq enfants, et firent plusieurs sortilèges de leur sang, pour détourner le malheur qui les menaçait ». Etrange survivance au XVI[e] siècle d'un rite accompli de la même manière et dans la même intention qu'en 310 avant notre ère, lors de la menace d'Agathocle sur Carthage punique !

1. Sur les sacrifices d'enfants célébrés en pays cananéen : *Is.* LVII, 5 et 9 ; *Jérém.*, VII, 31 ; XIX, 5 ; XXXII, 35. Pratique généralisée aux VIII[e]-VII[e] siècles : *Jérém.*, VII, 31 (645-après 587) ; II *Reg.*, 16, 6 ; XXI, 16 ; *Deut.*, XII, 31 ; cf. A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII[e] siècle*, Paris, 1930, p. 112-114, 328-350 ; *Les Prophètes d'Israël*, 1935, p. 141. C'est l'époque de l'apogée de l'empire assyrien (Sennacherib : 705-681 ; Asserhaddon, 681-669 ; Assurbanipal, 669-626) et des premiers craquements qui annoncent son déclin. Sur l'introduction du rite dans le culte de Iahvé : *Jérém.*, VII, 31 ; XIX, 5 ; XXXII, 35 ; *Ezéch.*, XVII, 31 ; XX, 25-26. — Sur la réforme de Josias : II *Reg.*, 22-23, 27. Voir en outre, R. Dussaud, art. cit.

2. Comme semblent l'indiquer les découvertes de Vounous ; cf. en particulier un ex-voto de la fin du III[e] millénaire représentant vraisemblablement un rite funéraire : on y voit le mort, trois divinités chthoniennes, des prêtres ou sacrificateurs, des victimes, en l'occurrence deux paires de taureaux, et à côté, une femme portant dans ses bras un enfant, sans doute destiné au sacrifice (P. Dikaios, *J.H.S.*, 1939, p. 206 et s. ; *Archaeologia*, LXXXVIII, 1940, p. 173, pl. VII-VIII), confirmé par les découvertes plus récentes de Khirokitia (R. Dussaud, *Syria*, 1950, p. 68, fig. 1 et p. 70 et s.).

3. *De falsa religione*, I, 21.

4. Corippus, *Johann. libri*, VIII, 308-309 (*M.G.H.*, III, 2). Il est pourtant curieux que saint Augustin examinant dans la *Cité de Dieu* (I, 26) les cas où il est permis de tuer et de se tuer, et citant celui d'Abraham : « Est-ce à dire qu'on puisse songer sans crime à immoler son fils à Dieu, parce qu'Abraham l'a fait saintement ? », ne fasse pas allusion aux sacrifices d'enfants des païens. Ce silence laisserait croire que de son temps, ils avaient disparu.

5. Cité par Pavy, *Hist. de la Tunisie*, p. 334. A l'exemple contemporain allégué par G. Picard, *ouv. cit.*, p. 51 (drame du fanatisme à Karachi) et aux pratiques des Papous de Nouvelle-Guinée (*ibid.*, n. 1), on peut ajouter le meurtre rituel d'un vieillard dans le comté de Warwick en Grande-Bretagne, en 1945, au cours d'une cérémonie druidique pour la fertilité du sol et en 1957 l'annonce par l'*Hindoustan Times*, du sacrifice d'un jeune Indien, décapité dans un temple ; sa tête fut ensuite déposée sur l'autel du dieu à titre d'offrande (*Echo d'Alger*, 20 nov. 1957).

Pratiqués avant eux, par d'autres peuples que le leur, pratiqués encore après eux, les sacrifices d'enfants ne peuvent donc être reprochés aux seuls Carthaginois et aux Berbères de l'époque romaine, héritiers des coutumes religieuses puniques. Ils relèvent d'une conception des rapports de l'homme avec la divinité au fond couramment admise par les peuples anciens et en particulier par les peuples sémitiques. Et si les Carthaginois ont servi de cible aux auteurs occidentaux, c'est surtout parce qu'ils étaient, en Occident, les seuls représentants de cette conception sémitique.

Essayons donc, pour finir, de nous la représenter, en l'analysant d'après les textes littéraires, les documents épigraphiques et les données archéologiques. Nous évoquerons du même coup le rituel et, à travers lui, nous tenterons non pas une justification — il ne s'agit pas de cela — mais une explication d'un rite, méjugé, parce qu'incompris, volontairement ou non.

Leur signification :

Or, examiné dans son principe et dans ses formes diverses, le sacrifice d'enfant apparaît tout à la fois comme un dû de l'homme à son Seigneur ; comme l'expression parfaite du sacrifice-don et assurance ; mieux, il fait de l'immolé le bénéficiaire privilégié de son anéantissement corporel.

un dû de l'homme à son dieu,

géniteur et maître,

A partir des exigences bibliques (« Tu me donneras le premier-né de tes fils... » *Ex.*, XXII, 28-29), de la croyance répandue en pays sémitiques dans le rôle géniteur des dieux, qui se traduit par une floraison de « noms de remerciement » du genre Nâtan = « Iahvé a donné » , Elpa'al = « Dieu a fait », Ba'al-Yaton = « Ba'al a donné », etc[1], à partir du rituel qu'évoquent les textes littéraires et les formules épigraphiques, qui mettent en avant le « vœu qu'a voué » (NDR 'S NDR) le dédicant, M. J. G. Février a pu récemment[2] reconstituer dans ses divers éléments et ses phases essentielles le sacrifice *molk*, sacrifice sanglant du premier-né, immolé à son Seigneur et Maître. A cet égard, l'inscription de *Sutunurca* qui qualifie Saturne de *genitor*, rapprochée de certains reliefs d'ex-voto, allusions très claires au pouvoir paternel du dieu[3], vient éclairer le problème d'un jour nouveau : pour un couple qui vient de se former ou mieux encore, pour un couple stérile, Saturne — comme Ba'al pour les Puniques et Iahvé pour les Hébreux — est le vrai père de l'enfant attendu. Celui-ci, en naissant, appartient au dieu. Il lui revient. Il est sa propriété.

L'idée que les hommes sont la propriété des dieux (κτήματα) est en vérité, une idée très couramment admise dans l'Antiquité, même en dehors du monde sémitique[4]. De même qu'est couramment admise l'idée que les premiers-nés des troupeaux et les premiers fruits de la terre doivent être offerts aux dieux en qualité de prémices[5]. On serait donc tenté de considérer le sacrifice de l'enfant

1. Voir M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung.*

2. « Essai de reconstitution du sacrifice molek », *J.A.*, 1960, p. 167-187 ; « Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous », *ibid.*, 1962, p. 1-10.

3. Cf. *supra*, p. 114. Il faut remarquer que J.-G. Février a justement fait mention (*J.A.*, 1962, p. 7) du texte biblique I *Sam.*, I, 27-28, que nous avons nous-mêmes utilisé. Bien qu'il n'ait pas connu, semble-t-il, l'illustration du ms. grec qui accompagne ce texte et qui donne son sens aux reliefs des ex-voto africains dits « de mariage », cette rencontre documentaire peut paraître très significative.

4. Elle apparaît chez Platon (*Phédon*). Sur le sens de κτήματα = « cheptel », P. Chantraine, *R. Phil.*, XX, 1946, p. 5-11.

5. Sur les sacrifices de prémices, cf. tous les grands manuels d'hist. des rel. déjà cités ; voir aussi E. Gjerstad, « Tod und Leben », *Arch. f. Religionswiss.*, XXVI, 1928, p. 182, qui a montré comment

nouveau-né comme une simple offrande de prémices, qui, selon la loi mosaïque, doit être « racheté » trente jours après sa naissance, et qui, selon la loi cananéenne, doit être réellement immolé. Ce serait méconnaître deux autres aspects du sacrifice réel, que mettent en lumière les immolations de rachat, d'échange et d'expiation, et qui donnent sa pleine signification au sacrifice d'enfant dû à la divinité.

D'une part, s'il était seulement un sacrifice de prémices, c'est-à-dire d'action de grâces, mais engageant l'avenir, il devrait être obligatoire, puisqu'il mettrait en jeu l'avenir national. Or, les textes de Diodore et de Silius le montrent, il est en fait volontaire, tout au plus moralement obligatoire. L'accord des parents, leur plein consentement sont indispensables.

D'autre part, comme l'a bien vu M. G. Picard[1], en se référant au texte de Diodore de Sicile, s'il s'agissait d'un sacrifice de prémices, « destiné à racheter l'ensemble des nouveaux-nés par la mise à mort des premiers-nés », on ne comprendrait pas pourquoi les sacrifiés devaient être choisis parmi les meilleurs (τοὺς κρατίστους), dans les familles les plus considérées de la ville (τῶν ἐπιφανεστάτων παίδων). Pour comprendre cette discrimination sociale, il faut se souvenir que le roi dans les monarchies, « les meilleurs » dans les républiques aristocratiques détiennent une énergie sacrée de qualité supérieure. C'est à eux qu'il appartient

qu'il faut revigorer périodiquement.

donc de revigorer l'énergie divine affaiblie, car cet affaiblissement est la cause des menaces qui pèsent sur la ville. De même que, si un ménage est stérile ou si sa progéniture est contrefaite, c'est la puissance divine qu'il importe de re-vivifier par un vœu assorti d'un sacrifice réel. La seule différence entre les deux cas étant que dans le premier — menace sur toute la ville — il convient d'opérer un choix social, tandis que dans le second — menace familiale ou personnelle — tout le monde se trouve engagé dans sa vie, c'est-à-dire dans son sang. Mais par là nous touchons à un autre aspect du problème. Pour revigorer convenablement la divinité et lui rendre sa force efficace, le sacrifice doit être en effet un don total, du corps et surtout de l'*anima*, c'est-à-dire du sang, principe de vie.

Un don total :

Nous avons vu plus haut que le meilleur moyen, et le plus sûr, d'entrer en communication avec le sacré et de garantir l'efficacité de l'intervention divine était le don absolu par le sacrifice sanglant, parce qu'il détient une puissance contraignante exceptionnelle. Or le sacrifice *molk* de l'enfant, tel que le font connaître les textes et les découvertes d'urnes cinéraires, comportait deux phases essentielles et complémentaires : l'immolation et la crémation, le sacrifice par le sang et par le feu.

chez les Grecs, l'offrande des prémices de fruits et l'absorption solennelle du vin nouveau s'imposaient non seulement comme un dû en action de grâces aux dieux, mais comme une nécessité, celle de rompre le tabou mis sur les céréales, les fruits et la vigne avant leur maturité. Ce point de vue n'était certainement pas propre aux Grecs.

1. *Ouv. cit.*, p. 45. Il convient donc de prendre à la lettre (contrairement à S. GSELL, *ouv. cit.*, IV, p. 404-405) le texte de *C.I.S.*, I, 166, qui fait mention de prémices offertes à la divinité durant une fête qui durait au moins cinq jours ; le 5e jour, est signalée la consécration dans le temple de miel et de 200 enfants. S'agissait-il ici d'un sacrifice réel ou déjà de substitution ? On ne peut le dire. A propos du texte de Diodore, J.-G. FÉVRIER (*J.A.*, 1960, p. 174 et s.) parle de « rite apotropaïque » et de « contrat » ; il me semble que « rite propitiatoire » serait préférable. Quant au « contrat », est-on sûr que le sacrifice n'intervenait jamais qu'après satisfaction obtenue ? Voir là-dessus, *supra*, p. 302 et *infra*, p. 343.

par le sang

Contre S. Gsell, qui ne croyait pas à l'égorgement préalable de la victime[1], M. J. Guey a soutenu dans un important mémoire[2], appuyé sur une impeccable documentation, que l'enfant était d'abord immolé par le fer. Avant sa célèbre description de la statue de Ba'al, qui a servi de base aux évocations romancées du rite, Diodore avait lui-même noté dans un autre passage, moins connu, il est vrai, que l'enfant était sacrifié à Kronos, σφαγιάσας, c'est-à-dire égorgé, κατὰ τό πάτριον ἔθος, selon la coutume ancestrale. Silius Italicus, de son côté, parle de meurtre (*caede*), de temples arrosés de sang (*delubra piantur caedibus*) et Porphyre de sang versé (αἷμα). Tandis que plusieurs autres auteurs emploient les mots *immolare, mactare*, qui prennent leur plein sens chez Justin : *humanas hostias immolare.* Et que les renseignements combinés de Plutarque, de Tertullien et de Minucius Felix aident à reconstituer l'atmosphère de la scène : d'un côté les parents qui cajolent leurs enfants pour les empêcher de pleurer[3], de l'autre les musiciens qui s'efforcent de couvrir les plaintes des victimes par le son aigu des flûtes et des tambourins. Pour sa part, M. J. G. Février, s'appuyantsur une indication de saint Augustin, interprète la formule MLK 'DM des textes puniques par « sacrifice de sang »[4]. Celui-ci joue donc, à n'en pas douter, un rôle essentiel dans une liturgie sacrée, où la mise à mort constitue l'élément primordial de la cérémonie. La très haute valeur du sang, qui pour les Phéniciens, occidentaux ou orientaux, contient la *rouah* ou âme spirituelle, laquelle anime le corps et assure l'immortalité, l'explique sans peine, puisque par la vertu du sacrifice, le sang versé doit revivifier l'énergie et relancer l'éternité divine[5]. De là vient le souci apporté à immoler des enfants bien nourris (θρέψαν ες) et bien portants.

et par le feu,

Mais le « sacrifice de sang » ne suffit pas ; il doit être complété par le « passage par le feu », comme dit la Bible. Croire que ce passage n'a qu'un effet d'anéantissement serait une grave erreur. Le feu, qui est le plus divin des éléments — de lui-même ne monte-t-il pas vers le ciel ? — occupe en effet une place importante dans les religions anciennes. Par ses vertus purifiantes et libératrices, il intervient

1. *Ouv. cit.*, IV, p. 410. S. GSELL rappelle cependant (*ibid.*, n. 4) qu'en Palestine « les enfants sacrifiés à Moloch (ou plutôt en *moloch*) étaient d'abord égorgés, puis brûlés ».
2. J. GUEY, « Moloch et Molchomor », *M.E.F.R.*, LIV, 1937, p. 83 et s.
3. Dans une scholie grecque (*supra*, n. 1, p. 317) Clitarque note même : « ils meurent en riant ». Voir S. REINACH, « Le rire rituel », *Rev. Univ. Bruxelles*, 1911, p. 585. Dans de nombreuses croyances, le rire, au sens rituel, et la mort vont de pair : exemple dans KRAPPE, *La genèse des mythes*, 1938, p. 51. Dans les funérailles antiques, les rires se mêlaient aux larmes, les plaisanteries aux gémissements : cf. H. USENER, « Klagen und Lachen », *Rhein Mus.*, LIX, 1904, p. 625 ; RADERMACHER, *Weinen und Lachen, Betrachtungen über antikes Lebensgefühl*, Vienne, 1947.
4. J.-G. FÉVRIER, « Molchomor », *R.H.R.*, CXLIV, 1953, p. 9 et s.
5. Cf. *supra*, p. 304. Voir en outre JENSEN, *Das religiose Weltbild einer frühen Kultur. Studien zur Kulturkunde*, IX, Stuttgart, 1948, pour qui les rites de mise à mort et les sacrifices sanglants sont le propre des peuples cultivateurs ; l'exemple de Carthage contredit ce point de vue. Sur le sang, principe de vie et d'immortalité, voir F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der Griechen in hellenistischer Antike, Bibel und alten alexandrinischen Theologien*, 1930 ; REGNAULT, *Le sang dans la magie et la religion*, 1913 ; L. LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931, p. 323 : le sang et ses vertus mystiques ; KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, 1910, p. 74 (Wein und Blut). — Sur les notions de *rouah* (âme spirituelle, émanation de la divinité) et de *nephesh* (âme végétative qui reste attachée à la tombe), cf. R. DUSSAUD, *Orig. canan. sacr. israëlite.* Par tous les peuples de l'Antiquité le sang est regardé comme le siège de la vie ; cf. *Lévit.*, XVII, 11 : « Le principe de vie de la créature vivante est dans le sang » ; pour Rome, Serv. *Ad. Aen.*, II, 352 ; III, 68 ; V, 79 : on sème sur les tombes des fleurs rouges « pour imiter le sang, qui est le siège de l'âme ». Pour une bibliographie des croyances relatives au sang, STARCK, *Das Blut im Glaube und Aberglaube der Menschenheit*, Munich, 8e éd., p. 2-5.

dans les initiations[1]. Par la chaleur qu'il dégage, il a un effet régénérateur[2]. Surtout et mieux, il confère l'immortalité, par l'héroïsation, voire par la divinisation[3]. « Se consumer par le feu » est, selon Martianus Capella (II, 141 s.) un des sept moyens d'obtenir l'immortalité qu'il a pu réunir. On sait aussi que par la foudre, il joue un rôle essentiel dans l'apothéose[4]. Et il suffira de rappeler, pour ne pas multiplier les exemples, que les Gaulois en particulier se jetaient dans un brasier pour assurer leur salut[5], tandis que Déméter déposait dans les flammes ceux qu'elle voulait rendre immortels[6]. Dans la religion phénicienne le rôle du feu était considérable ; la doctrine officielle, qui le présentait comme responsable de la résurrection du dieu de la fertilité qui meurt et renaît annuellement, finit en effet par le considérer comme un moyen d'assurer l'immortalité et parfois même la divinisation[7]. Telle est la raison pour quoi les petites victimes immolées étaient soit apportées sur les autels embrasés dont parle Silius Italicus, soit jetées dans une fosse pleine de flammes, c'est-à-dire dans le tophet proprement dit.

Nous arrivons ainsi à la troisième propriété du sacrifice d'enfant, qui vaut à la victime la garantie du salut, sinon la divinisation.

Cependant, avant d'examiner ce point de vue fondamental, il me semble important d'attirer l'attention sur deux détails qui, à ma connaissance, n'ont pas été relevés jusqu'ici. Ils s'allient d'ailleurs pour renforcer le caractère total du don, et le mettre à la mesure du caractère cosmique du dieu visé par le sacrifice. L'un concerne l'aspect chthonien et agraire de l'offrande du sang qui va vivifier la terre, tandis que le feu monte vers le dieu céleste, vers qui il entraîne l'âme.

1. Cf. pour Héraklès le bûcher de l'Oeta : B. SCHWEITZER, *Herakles*, 1922, p. 235. Dans le culte dionysiaque : A. BRUHL, *Liber Pater*, p. 97-98. Sur le baptême par le feu dans le Mithaïsme, voir une allusion dans un vers des inscriptions du mithraeum de S[a] Prisca : A. FERRUA, *Bull. commun.*, 1940, p. 56-96. Dans le culte de Cybèle : H. GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 179. A Eleusis : Ch. PICARD, « Les bûchers sacrés d'Eleusis », *R.H.R.*, 1933, p. 137-154. Voir d'une manière générale C. M. EDSMAN, *Le baptême du feu*, Uppsala, 1940, et du même auteur, le livre très suggestif : *Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité : contes, légendes, mythes et rites*, Skrifter, utgivna av Vetenshaps-societeten i Lund, Publ. of the new Soc. of Letters at Lund, 34, 1949, 306 p. Voir surtout les nombreux textes bibliques sur le « passage par le feu » des enfants : II *Reg.*, 17, 31 ; *Levit.*, XVIII, 21.

2. Selon EDSMAN, p. 183, l'idée que le feu a un effet régénérateur, inspiré par la légende du Phénix, n'aurait été formulée pour la première fois que par Martial, *Epig.*, V, 7. L'idée elle-même est certainement beaucoup plus ancienne.

3. C. M. EDSMAN, *ouv. cit.*, qui rassemble toute la documentation. Sur l'ancienneté du rite de l'apothéose par le feu, cf. Phorkys ressuscitant sa fille par le feu (Lycophron, 48) ; à Rome, cf. Cicér., *De divin.*, I, 23. Sur l'apothéose d'Hercule par les flammes, cf. VON WILLAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Herakles*, p. 304.

4. Voir là-dessus P. BOYANCÉ, « Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé », *R.E.A.*, XLIV, 1942, p. 191 et s. et en particulier p. 209 et s. (avec bibliographie de la question). Je remercie M. Boyancé d'avoir bien voulu attirer mon attention sur ce point.

5. Par exemple lors de leur révolte à Alexandrie en 276 : Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 185 et s. ; lors de la révolte de Sacrovir : Tac., *Ann.*, III, 46 ; cf. A. J. REINACH, « Les Gaulois en Egypte », *R.E.A.*, 1911, p. 33-74, en particulier p. 45.

6. πυρὶ ἔνι πολλῷ κρύπτει : *In Cerer.*, v. 249. Cf. *Hymn. Hom.*, IV, p. 237 et s.

7. Rôle du feu dans les rites d'Eshmoun à Sidon et à Béryte, d'Adonis à Byblos, de Melqart à Tyr ; aussi à Hiérapolis et à Tarse. Cf. C. M. EDSMAN, *ouv. cit.* Un texte de Ras-Shamra semble y faire allusion (*R.H.R.*, 1936, p. 14). Sur la scène d'Elie et des prophètes de Ba'al sur le Mt Carmel, cf. AVI-YONAH, « Mount Carmel and the God of Baalbek », *Israel Explor. Journ.*, II, 2, 1952, p. 118-124. Sur l'incendie de l'olivier dans le sanctuaire de Melqart à Tyr, E. WILL, *Berytus*, X, 1950-1951, p. 1-12. Sur l'*egersis* de Melqart-Heraklès, cf. v. BAUDISSIN, *Adonis und Eshmun*, p. 135 ; et R. DUSSAUD, *Syria*, 1946-1948, p. 205-230. Cf. surtout le bûcher de Didon aux origines de l'histoire de Carthage : G. PICARD, *ouv. cit.*, p. 35.

L'autre concerne l'attitude de la statue de Saturne décrite par Diodore, « les mains étendues, la paume tournée vers le haut, et inclinées vers la terre ». C'est le geste d'une divinité céleste : il est caractéristique de la prière qui s'adresse aux dieux d'en-haut[1]. Mais en même temps la position des bras oriente les victimes vers le tophet, qui est une fosse terrestre. Dans ces détails qui correspondent aux deux phases décisives du sacrifice, il faut voir sans doute la marque d'une parfaite mise au point théologique et liturgique assurée par les collèges sacerdotaux de Carthage.

une garantie de salut, sinon de divinisation.

Est-ce à eux que l'on doit aussi une éloquente et habile présentation des images d'enfants sacrifiés ? C'est très possible. Il est en effet frappant que les enfants sacrifiés soient figurés sur les stèles avec les attributs et les gestes mêmes de la divinité[2]. Ce qui tend à faire croire que l'enfant offert est divinisé. R. Dussaud avait déjà vu un indice de la divinisation des enfants dans l'interdiction faite aux parents de manifester leur chagrin[3]. Les reliefs en sont une confirmation. Perspective très consolante à la fois pour les enfants qui en bénéficient, et pour les parents qui ont donné leur accord au crime rituel ! Devenir dieu, qui songerait à se plaindre d'un tel sort ? On peut même dire que sacrifiés, ils ont été choisis « pour la meilleure part ». Et cela explique le très jeune âge des victimes, offertes au dieu avant qu'elles n'aient eu le temps de se souiller. C'était du reste une idée largement admise dans l'Antiquité que les enfants morts avant toute souillure étaient traités comme des dieux[4]. D'autres estimaient au contraire, sous l'influence orientale, que les morts prématurés n'avaient pas immédiatement accès aux Champs-Elysées, que leurs âmes devaient errer sur la terre pendant un certain temps[5]. A moins bien sûr que, voués à la divinité, ils ne lui aient été offerts à la naissance, ou bien qu'ils aient été initiés. Heureux donc ceux qui n'ont vécu que le temps d'être offerts à Ba'al ! Ils sont devenus des dieux !

Considérés dans la perspective des Puniques et des Berbères punicisés, peuples dévots, attachés au salut dans l'au-delà au moins autant qu'aux satisfactions matérielles d'ici-bas, les sacrifices d'enfants trouvent leur explication. Indispensables aux dieux qu'il faut revigorer sous peine de grands malheurs, nationaux et familiaux ; utiles aux humains dont ils assurent l'existence ; ils sont un bienfait pour les victimes elles-mêmes qui y gagnent plus que leur salut, l'immortalité et le bonheur.

1. Sur le geste de la prière, voir O. WEINREICH, *Gebet und Wunder*, Genethl. W. Schmid, 1929 ; Ch. PICARD, *R.H.R.*, 1936, 2, p. 137 et s. et art. *Gebet*, dans *RAC* de Stuttgart.

2. *C.I.S.*, I, 3466 = HOURS-MIEDAN, *Cah. de Byrsa*, I, 1950, pl. XXXIII, fig. b et g ; *C.I.S.*, I, 2863 = *ibid.*, pl. XXXIV e et même pl., fig. c ; *C.I.S.*, I, 3120.

3. *Orig. can. sacr. israel.*, p. 164.

4. Voir F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 321-327. Après la mort de sa fille, Tullia, Cicéron a voulu lui élever une vraie chapelle (*fanum*) (*Ad Att.*, XII, 36, 1 : cf. P. BOYANCÉ, « L'apothéose de Tullia », *R.E.A.*, XLVI, 1944, p. 179). A cette idée que les enfants morts tout jeunes étaient parfaitement purs et devenaient, sinon dieux, du moins de bons génies protecteurs, se rattache sans doute la coutume d'enterrer les enfants de moins de 2 ans, morts avant l'apparition des dents, à l'intérieur du village : à Rome, voir les découvertes d'E. GJERSTAD, *Early Rome II. The Tombs, Acta Inst. Rom. Regni Sueciae*, XVII 2, Lund, 1956. Même coutume en Afrique : voir *supra*, n. 5, p. 321.

5. Sur les ἄωροι et les βιαιοθάνατοι, cf. BIDEZ-CUMONT, *Mages hellénisés*, I, p. 287 et s. et F. CUMONT, « Un sarcophage d'enfant trouvé à Beyrouth », *Syria*, X, 1929, p. 224 et s. Mourir le plus tôt possible est une bénédiction, voir de nombreux exemples de cette croyance dans G. MÉAUTIS, « L'orphisme dans l' « Eudème » d'Aristote », *R.E.A.*, LVII, 1955, p. 254-266.

La cérémonie du molk.

Cela posé, il est bien certain que le sacrifice d'enfant supposait au départ un arrachement sentimental que les textes des auteurs classiques ne méconnaissent pas. Ce n'est pas de gaité de cœur que les parents livraient leur progéniture ; ils usaient même parfois de subterfuges pour y échapper... Ensuite, le principe du don une fois admis, la cérémonie était organisée de manière à provoquer une exaltation religieuse, un « enthousiasme » dans le plein sens sacré du mot, susceptible d'entraîner l'assistance au-delà des émotions humaines. Cette cérémonie Diodore, Plutarque et plusieurs textes bibliques permettent de la reconstituer dans son déroulement, sans tomber dans l'exagération romantique. A partir des sources, M, J. G. Février s'y est essayé récemment. Je ne puis mieux faire que de le citer : « C'est la nuit. Nuit qui sans doute n'est pas trop obscure, car nous sommes à Carthage, mais qui ajoute au mystère. La scène semble être éclairée seulement par le brasier allumé dans la fosse sacrée, le tophet : on en voit les reflets plutôt que la lueur. Mais la grande statue de bronze de Ba'al-Ḥammon, dressée tout au bord de la fosse sacrée, vers laquelle elle tend les mains, rougeoie sous la flamme. Devant la statue, nous dit Plutarque, c'est-à-dire, si l'on donne à la préposition son sens exact, de l'autre côté du tophet, se tiennent les joueurs de flûtes et de tambourins, qui font un vacarme assourdissant. Le père et la mère sont présents. Celle-ci ne doit, nous dit encore Plutarque, ni pleurer, ni gémir. Ils remettent le bébé à un prêtre, qui s'avance le long de la fosse, égorge l'enfant de façon « mystérieuse », c'est-à-dire probablement selon un rite spécial, dont les spectateurs, derrière les officiants et les musiciens, discernent mal les détails. Puis il place la petite victime sur les mains étendues de la statue divine, d'où elle roule dans le brasier. Cependant la foule, affolée par le bruit et par l'odeur de la chair brûlée, oscille en cadence, sur un rythme dément, qui se précipite sous les coups des tambourins. L'offrande de chaque nouvelle victime accroîtra cette frénésie collective »[1].

Si ce « rituel orgiastique » — car c'est bien de cela qu'il s'agit — convenait aux sacrifices collectifs, sans doute était-il différent, simplifié, pour les sacrifices individuels. Ce qui ne pouvait qu'accroître son aspect sinistre. On conçoit dès lors que très tôt on ait songé aux sacrifices de substitution, dont la valeur sacrée — nous l'avons vu — n'était guère moins grande que celle des sacrifices réels. A quelles circonstances ceux-ci furent-ils alors réservés ? Aux anniversaires de la fondation de la ville ? Aux menaces particulièrement graves ? Ou bien au fanatisme rigoriste de certains fidèles ? C'est ce qu'on ne peut dire.

B. — *Les sacrifices de substitution.*

Leur ancienneté.

Les fouilles révèlent en tout cas que dès le VIe siècle des ossements d'animaux remplacent quelquefois les ossements d'enfants. Ce que confirme la lecture de plusieurs stèles puniques, que leur écriture archaïque assigne approximativement à la même période (± 600 av. J.-C.)[2]. D'autre part, les analyses anthro-

1. J.-G. Février, *J.A.*, 1960, p. 183-184.
2. Notamment deux stèles encore inédites *C.I.S.*, I, 5684 et 5685 contenant la formule *n s b m l k t b'l* et *n s b m l k b'l* que J.-G. Février, « Le vocabulaire sacrificiel punique », *J.A.*, 1955, p. 53, interprète : « stèle de sacrifice en remplacement d'un enfant » (en hébreu, 'ûl = nourrisson). Interprétation

pologiques, poursuivies au Laboratoire de l'Institut d'Anthropologie de Paris[1] sur les restes contenus dans les urnes cinéraires, permettent de constater que, rares dans les niveaux inférieurs, antérieurs au IIIe siècle finissant, les ossements d'animaux (moutons, volatiles, petits mammifères) deviennent ensuite aussi fréquents que les ossements d'enfants. Il en est ainsi à Carthage jusqu'à la destruction de la ville en 146, à Sousse jusqu'à la fin du Ier siècle av. J.-C. Déjà à Dougga, dans l'*area* primitive, qui date sans doute du IIe siècle av. J.-C. et qui dut être abandonnée vers le milieu du IIe siècle ap. J.-C. avant son remplacement par le grand temple construit en 195, les urnes retrouvées ne renfermaient, à ma connaissance, que des ossements incinérés de petits mammifères et d'oiseaux, mêlés à de la poussière de charbon de bois. La même observation a été faite à Saint-Leu.

Certes, on rencontre encore à Utique, au milieu du Ier siècle de notre ère, une urne qui recélait les restes calcinés d'un jeune enfant. Mais le rite semble déjà assez rarement pratiqué. Et après cette date, on ne trouve plus dans les vases cinéraires de Sousse que des vestiges d'animaux ; les sacrifices humains ont-ils cessé ? A *Thinissut*, à *Thuburnica*, à *Thibilis*, dans des sanctuaires qui furent fréquentés aux Ier-IIe siècles ap. J.-C., les vases ne contiennent plus que des restes d'oiseaux. Et il en est de même dans le sanctuaire de Tanit-Caelestis, que le Dr Carton a fouillé à El-Kénissia. Le seul vase intact découvert au Bou-Kourneïn ne renfermait lui aussi que des débris d'oiseau.

Pourtant, parmi la quarantaine de vases retrouvés, par groupe de deux, trois ou quatre, au pied des stèles de *Lambafundi*, en Numidie, l'analyse des restes calcinés qu'ils renfermaient a révélé qu'à côté d'os de moutons, de rongeurs et de volatiles, il y avait aussi, dans deux cas, les débris d'un jeune enfant. Il est possible que ces deux vases témoignent encore d'un sacrifice *molk* célébré au IIe siècle ou même au début du IIIe siècle de notre ère. Ce qui rejoindrait les indications de Tertullien. Mais la présence, au milieu des stèles votives de *Lambafundi*, de plusieurs stèles funéraires dédiées à Saturne semble prouver que, pour les enfants et les adolescents « initiés » et morts prématurément, une place était réservée à leurs cendres dans le sanctuaire du dieu auquel ils avaient été « donnés ». Les autres, simples fidèles non « introduits »[2], devaient se contenter d'une sépulture autour du sanctuaire, recherchant déjà ce que les chrétiens vont appeler l'*inhumatio ad sanctos*. Il n'est donc pas sûr qu'il s'agisse ici de sacrifices réels.

critiquée, il est vrai, par R. Dussaud, *Syria*, XXXIV, 1957, p. 393-394, qui préfère lire « stèle (commémorant) un sacrifice (*molk*, constitué) par un nourrisson ». Mais à la même époque appartient une stèle punique de Malte (*C.I.S.*, I, 123 b) qui mentionne le sacrifice de substitution d'un agneau : voir R. Dussaud, « Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants », *C.R.A.I.*, 1946, p. 371-387. J.-G. Février a repris dans son art. « Molchomor », paru dans *R.H.R.*, CXLIII, 1953, p. 15-16 l'étude de cette inscription de Malte qu'il rapproche d'un autre texte maltais *C.I.S.*, I, 123 a pour montrer que les formules employées dans les deux cas sont parallèles : d'un côté (123 a) : *nsb mlk b'l* = « stèle (commémorant) le sacrifice en échange d'un nourrisson », de l'autre *nsb mlk 'sr* (ou *'mr*, si l'on tient compte de la correction de R. Dussaud) = « stèle (commémorant) le sacrifice d'une chair (ou d'un agneau) ». J.-G. Février traduit aussi par « agneau » le mot 'ZRM d'une inscription du Ve siècle (*C.I.S.*, I, 5937), ce qui implique aussi une substitution.

1. *Supra*, n. 3, p. 320.
2. Sur le caractère chthonien de Saturne, voir *supra*, p. 258. Sur les « rites d'introduction », *infra*, p. 382.

Bien que ceux-ci aient été pratiqués à titre individuel et clandestinement à travers tout le IIe siècle, comme l'affirme Tertullien — et nous avons vu qu'il n'y avait pas de raison de mettre en doute la valeur de son renseignement — on peut donc considérer que les sacrifices de substitution, en usage dans le monde de Carthage dès le VIe siècle av. nt notre ère[1], se sont développés surtout à partir de la fin du IIIe siècle[2], pour devenir presque exclusifs des autres à compter du début de notre ère et peut-être plus précisément de l'interdiction de Tibère.

La théorie du molchomor.

Il y eut bien sûr, dans ce monde de Carthage, plusieurs sortes de substitutions. Inutile d'insister ici sur une forme de substitution, celle que rapporte Diodore, qui consiste à acheter des enfants en secret, à les nourrir, puis à les immoler à la place des siens. Il s'agit là d'une substitution frauduleuse, dont les dieux n'étaient pas dupes, et qui tôt ou tard retombait sur son auteur, si l'on en croit Silius Italicus[3]. Retenons seulement la substitution de rachat, celle qui depuis l'exemple fameux du sacrifice d'Abraham[4] jusqu'aux sacrifices commémorés par les stèles africaines de N'Gaous, consiste à « donner » son enfant à la divinité puis, au moment de l'immolation, à le remplacer par une victime animale

Hors d'Afrique.

Une telle pratique n'est donc nullement propre à l'Afrique punique et romaine ; elle était courante dans le monde sémitique oriental, en particulier chez les Hébreux, qui l'avaient codifiée[5]. Et tous les peuples, qui à un moment de leur histoire religieuse avaient usé de sacrifices humains, y avaient recouru par la suite, plus ou moins tôt et d'une manière plus ou moins complète[6]. On trouve même

1. L'évolution serait donc à Carthage, dans l'état actuel de nos connaissances, de peu postérieure à celle du monde sémitique oriental. C'est, en effet, en 622 av. J.-C. que Josias interdit les sacrifices d'enfants dans le royaume de Juda, interdiction liée à la grande réforme deutéronomique. Toutefois les sacrifices d'enfants continuèrent en Phénicie : les Tyriens, menacés par Alexandre, immolent un enfant (Quinte-Curce, IV, 3, 23) ; de même, d'après Porphyre II, 56, « en cas de grandes calamités, guerre, sécheresses, épidémies ».

2. Les données archéologiques correspondent, au point de vue chronologique, avec le renseignement de Silius Italicus sur la substitution proposée par la femme d'Hannibal : à la place de son fils, elle demande qu'on immole soit des taureaux, soit elle-même (*supra*, p. 317).

3. *Punica*, XV : le Carthaginois Gala, de l'armée d'Asdrubal, en Espagne (2e guerre punique) « ne devait le jour qu'à un secret artifice : sa mère, pour le soustraire aux sacrifices barbares de Carthage, lui avait substitué l'enfant d'une autre femme ; mais on ne peut jouir longtemps, ajoute l'auteur, du plaisir impie d'avoir trompé les dieux »... il fut tué par Laelius. — Toute différente est la substitution de condamnés à mort et leur utilisation comme victimes humaines, offertes aux dieux : c'était un moyen de ne pas priver la divinité de l'offrande du sang la plus efficace, sans pour autant contrevenir à la loi romaine : cf. en Afrique le récit de la *Passio Perpetuae et Felicitatis* (*supra*, p. 10 et n. 5) ; en Gaule, l'utilisation des condamnés à mort en guise de *trinci* dans les combats sacrés de tradition celtique (J.-H. OLIVER et R. E. A. PALMER, *Hesperia*, 1955, p. 320-349) ; sur les combats de gladiateurs à Rome à basse époque, voir *infra*, p. 340.

4. Toujours présent à la mémoire des hommes du fait de la très large exploitation artistique du thème, en particulier à l'époque chrétienne : voir dom H. LECLERQ, *D.A.C.*, I, col. 117 et s. Ajouter, pour l'Afrique, un petit médaillon de verre provenant de Carthage (L. POINSSOT, R. LANTIER, *B.A.C.*, 1923, p. XLIII, VIII) ; et un vase en verre de Timgad (H. PAVIS d'ESCURAC-DOISY, « La verrerie chrétienne découverte à Timgad », *Libyca*, VII, 1959, p. 59-79.

5. Elle remonte même à une très haute antiquité, puisque les Babyloniens et les Assyriens la pratiquaient déjà ; cf. E. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 272 : sur l'équivalence du babylonien *pûhu* et du latin *vikarius*. En Egypte, Manéthon enseigne que les victimes humaines, sacrifiées dans la ville d'Ilithyia (El Kab), furent remplacées par des effigies de cire sous le règne d'Ahmosis, fondateur de la XVIIIe dynastie, 1550-1530 (*F.H.G.*, éd. MÜLLER, II, p. 615-616, frg. 83-84 = Manéthon, éd. WADDELL, p. 198-203 ; Plut., *De Iside et Osiride*, 73). Sur le rachat du premier-né de la femme, dû comme tous les autres à Iahvé (*Ex.* XXII, 29-30), puis obligatoirement racheté (*Ex.* XIII, 13 ; XXXIV, 19), moyennant 5 sicles d'argent (*Num.*, XVIII, 16), cf. R. DUSSAUD, *Les orig. canan. sacr. israël.* qui montre les grandes ressemblances entre le rite israélite et les rites phéniciens et puniques, en particulier p. 134-159 ; cf. aussi les tarifs sacrificiels carthaginois, *R.H.R.*, LXIX, 1914, p. 70-91.

6. En Grèce, les rites cruels s'humanisèrent particulièrement tôt, comme l'a montré récemment, à propos du Saut de Leucade, J. CARCOPINO, *De Pyth. aux Apôtres*, p. 36 et s. — A Rome, cf. déjà la loi des XII Tables qui, en cas de meurtre involontaire, exige un *piaculum* : *si telum manu fugit magis quam iecit, aries subiicitur* (VIII, 24 a = loi de Numa, selon Serv. *Ad Egl.*, IV, 43) ; ce *piaculum* est un sacrifice expiatoire, comme l'ont montré MOMMSEN, *Droit pénal*, tr. fr. I, p. 98 et HUVELIN, *Tablettes magiques*, 1902, p. 28, mais surtout un sacrifice de substitution de rachat, selon la règle du *Deut.*, XXI, 1-9 : si un meurtrier s'exile, la communauté qui le reçoit doit offrir un taureau à sa place. Sur le rite des Argées, mannequins, substituts de victimes humaines, précipités dans le Tibre pour purifier la ville tout entière, cf. J. LE GALL, *Rech. sur le culte du Tibre*, Paris, 1953. — De ces substitutions d'animaux aux victimes humaines, on peut rapprocher la substitution du vin au sang : cf. K. KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines, Rel. Vers. u. Vorarb.*, IX, 1910, p. 12 et s. ; R. SCHILLING, *Rel. rom. Vénus*, p. 132.

dans les récits de certaines de leurs cérémonies, à Rome par exemple pour les fêtes de Vulcain qui comportaient l'offrande de *pisciculi* vivants, sacrifiés *pro animis humanis*[1], des expressions qui, rapprochées de celles des documents africains, s'éclairent mutuellement.

La théorie du sacrifice de substitution, connue dans son principe depuis longtemps, a bénéficié d'un vif regain d'intérêt, et sa connaissance a fait de sensibles progrès dans son application à l'Afrique et au culte de Saturne en particulier, grâce aux stèles découvertes à N'Gaous en 1930 par P. et J. Alquier et magistralement commentées par S. Gsell, MM. J. Carcopino et O. Eissfeldt[2]. A leur suite tout le monde a admis que le *sacrum magnum nocturnum molchomor* (ou *morchomor*) désignait le grand sacrifice nocturne de substitution, qui sous le couteau du victimaire remplaçait l'enfant promis à l'immolation par un animal. Dès la présentation des textes à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par les soins de S. Gsell, l'Abbé J.-B. Chabot désigna le mot *molchomor* comme la simple transcription latine d'une locution sémitique employée dans deux textes puniques de Carthage et de Constantine[3] sous la forme *mlk 'mr*. Par rapprochement avec le syriaque *melak* = « promettre », il l'interprétait comme la « promesse d'un agneau ». Interprétation qui n'est plus acceptée aujourd'hui, où il est démontré que *molk* désigne un sacrifice réel et, qui plus est, un sacrifice sanglant. Depuis lors, le dossier du *molchomor* s'est singulièrement enrichi, grâce à des textes puniques et néopuniques nouveaux, grâce surtout aux recherches des sémitisants. La formule du *mlk 'mr*, retrouvée dans des textes d'El-Hofra et de l'île de Malte, a été rapprochée d'autres formules voisines, telles que *m l k 'dm* qui, à la lumière d'une remarque de saint Augustin[4], désigne un « sacrifice de sang », ou *mlk bs'r*, qui désignerait un « sacrifice en échange d'un enfant ».

En Afrique : les stèles de N'Gaous.

Sans entrer dans le détail de discussions qui échappent à notre compétence, on peut dire qu'actuellement, après les travaux de J.-B. Chabot, d'Eissfeldt, de R. Dussaud, de l'Abbé R. Charlier et, plus récemment, de M. J.-G. Février[5], il est établi :

1. Sur la fête de Vulcain, à propos de laquelle Varron déclare : *populus pro se in ignem animalia mittit* (*De l.l.*, VI, 30) et Festus : *id genus pisciculorum vivorum datur ei deo pro animis humanis* (s.v. *Piscicatori ludi*, p. 238 M., 274 LINDSAY), voir J. CARCOPINO, *Virg. et les or. d'Ostie*, p. 128 ; J. TOUTAIN, « Sur un rite curieux et significatif du culte de Vulcain à Rome », *R.H.R.*, CIII, 1931, p. 136-143 ; J. LE GALL, *Rech. sur le culte du Tibre*, 1953.

2. J. et P. ALQUIER, « Stèles votives à Saturne découvertes près de N'Gaous (Algérie) », *C.R.A.I.*, 1931, p. 21 et s. ; J. CARCOPINO, « Survivances par substitution des sacrifices d'enfants dans l'Afrique romaine », *R.H.R.*, CVI, 1932, p. 592 et s. repris dans *Aspects mystiques de la Rome païenne* ; O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, 1935. Voir aussi J. GUEY, « Moloch et Molchomor », *M.E.F.R.*, 1937, p. 83 et s.

3. *C.I.S.*, I, 307 (Carthage) ; J. B. CHABOT, « Punica », *J.A.*, 1917, II, p. 49 (Constantine).

4. *Enarr. in Psalm.*, CXXXVI, 18 : *nam et Punice edom sanguis dicitur.*

5. *C.R.A.I.*, 1931, p. 26-27 ; O. EISSFELDT, *ouv. cit.* ; R. DUSSAUD, « Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants », *C.R.A.I.*, 1946, p. 371-387 ; R. CHARLIER, « La nouvelle série de stèles

1) que la formule punique *mlk 'mr* et les transcriptions latines *molchomor* ou *morchomor* sont équivalentes ;

2) que ce mot désigne le sacrifice réel, sanglant, d'un agneau : après avoir longtemps refusé de traduire *mlk* autrement que par « offrande sacrificielle », M. Février s'est finalement rallié, ou presque, à l'opinion de R. Dussaud pour reconnaître que le *molk* désignait bel et bien le sacrifice par excellence du culte de Ba'al-Ḥammon.

Reste néanmoins d'une part à analyser la notion complexe du *molchomor*, à la lumière des textes de N'Gaous et d'ailleurs, et surtout à définir, si possible, les intentions précises des dédicants. Sur ces deux points l'accord n'est pas réalisé. Et des données nouvelles entrent en jeu.

Nature du molchomor.

M. J. Carcopino, dès 1932, puis R. Dussaud en 1946, ont pertinemment démonté le mécanisme de la substitution ; le premier en distinguant nettement les donateurs (les parents) des bénéficiaires (les enfants), le second en définissant les conditions spéciales du *molchomor*. Il faut reprendre les textes et les comparer entre eux. On s'aperçoit alors que, la formule initiale *Quod bonum faustum feliciter factum sit* mise à part — on y reviendra plus loin — les inscriptions comprennent :

1) Une invocation *Domino Sancto Saturno*, énumération au datif des titres les plus caractéristiques du dieu : *dominus* = *adôn* punique et *sanctus* = *qâdos*. On reconnaît la laude initiale des prières traditionnelles. Le *molchomor* est donc d'abord une prière.

2) Une désignation du sacrifice : *sacrum magnum nocturnum molchomor*. Il s'agit d'une cérémonie rituelle à caractère magique qui se déroule la nuit, comme la plupart des cérémonies secrètes des religions à mystères [1], et qui revêt un caractère de particulière gravité.

3) Suit la définition du molchomor : *ex voto* (ou *ex viso et voto*, ou *ex viso capite*, ou encore *voto pro voto*) *agnum pro vikario anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine, libens animo reddit*. A la suite d'un vœu liant les parents, leur enfant doit normalement être immolé au dieu. Un agneau est choisi pour le représenter, devenir le substitut (*vikarius*) équivalent de la victime normale [2]. Il est immolé ; et son sang, où réside le principe de vie, tient lieu du sang, de l'âme, et de la vie de l'enfant. Le dieu, satisfait, dégage les donateurs du vœu qui les liait.

puniques de Constantine et la question des sacrifices dits « molchomor », en relation avec l'expression « BSRMBTM »», *Karthago*, IV, 1953, p. 2-48 ; J.-G. Février, « Molchomor », *R.H.R.*, CXLIV, 1953, p. 8-18 ; « Le vocabulaire sacrificiel punique », *J.A.*, 1955, p. 49-63 ; « Essai de reconstitution du sacrifice molek », *J.A.*, 1960, p. 167-187 ; « Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous », *J.A.*, 1962, p. 1-10.

1. Par exemple du culte de Bacchus : cf. Tite-Live, XXXIX, 8, 4 (*nocturnorum antistes sacrorum*), 12, 4 (*in sacro nocturno*), 13, 9 (*nocturnum sacrum*), 14, 6 (*sacrisque nocturnis*). Cicéron, *De leg.*, II, 14, 35 (*nocturnis sacrificiis* ; *sacra nocturna*). Voir A. Bruhl, *Liber Pater*, p. 92 ; Z. Stewart, « The God Nocturnus in Plautus Amphitruo », *J.R.S.*, L, 1960, p. 37-43, qui examine la question de l'identification Nocturnus-Saturnus, pour la repousser d'ailleurs avec raison.

2. Sur le sens de *vikarius*, cf. J. Carcopino, *Aspects mystiques*, p. 44. Ce terme religieux technique semble en effet la traduction d'un mot sémitique. Noter que Tertullien, *De resurr. carnis*, 8 emploie le même mot pour définir l'acte rédempteur du Christ sur la croix. — Sur la survivance du *molchomor*, cf. les observations de J. Servier, *ouv. cit.*, *supra*, p. 310, n. 1.

4) Viennent enfin les donateurs, qui sont les parents, et l'enfant (garçon ou fille) dont le nom, à l'ablatif, est annoncé par la préposition *pro*. C'est donc bien l'enfant qui est le grand bénéficiaire de l'opération, celui en faveur de qui et au profit de qui le sacrifice a été offert. La formule *pro filio suo* ou *pro filia sua* se retrouve d'ailleurs à Carthage, à Guelma par exemple [1], dans des inscriptions votives, plus simples que celles-ci ; ce qui montre que partout l'objet du sacrifice est le même. Mieux, des stèles de Djémila associent à la même expression des reliefs suggestifs : un enfant, figuré debout ou en buste entre ses parents et au-dessus de l'autel [2], apparaît là comme exalté par la vertu du sacrifice. Pour bien prouver d'ailleurs que c'est l'enfant qui au départ a fait l'objet d'un « don » à la divinité et que celle-ci s'est ensuite contentée d'un *vikarius*, que l'enfant « donné » se trouve en quelque sorte « concédé » par la grâce du dieu, « obtenu » de sa bienveillance, il reçoit un *cognomen* « mystique », tel que Donatus, Concessus ou Impetratus. Cette « trouvaille » de M. Carcopino n'a jamais été — que je sache — remise en question.

son originalité.

Ainsi se dégage en pleine lumière la double originalité du sacrifice *molchomor*. Tandis que dans les sacrifices ordinaires, c'est l'offrant qui s'identifie à la victime et devient par conséquent le bénéficiaire du sacrifice — la purification de la victime l'a purifié lui-même ; par son immolation, il s'est offert lui-même — dans le *molchomor*, le processus est tout différent. Les donateurs ni ne s'offrent ni ne tirent eux-mêmes profit. C'est un tiers — leur enfant — qui est à la fois la victime désignée et, grâce à l'exceptionnelle puissance contraignante du sacrifice, le bénéficiaire de l'opération sacrée.

D'autre part — et c'est la seconde originalité du *molchomor* — tandis que les sacrifices ordinaires n'ont qu'une valeur provisoire et une portée éphémère (il faut en effet les renouveler périodiquement), le *molchomor* a une valeur définitive ; il engage tout l'avenir de son bénéficiaire. Mais nous touchons là à un grave problème : celui des intentions des dédicants et donc du but du sacrifice.

But du molchomor :

Sur ce point, nous ne partageons ni l'avis de M. J. Carcopino, ni celui de M. Février. Rectifiant la restitution des premiers éditeurs, qui avaient lu sur un texte de N'Gaous *pro salute concess(a)*, M. Carcopino a justement rétabli *pro salute Concess(a)e*, en fondant sa lecture sur deux autres textes, qui portent l'un *pro Concessae salute[m]*, l'autre *pro salute Donati*. Ce qui l'a amené à remplacer l'interprétation « pour sa santé obtenue » par celle-ci beaucoup plus satisfaisante : « pour le salut de Concessa », « de Donatus », etc. Reste à savoir ce qu'il faut entendre par *pro salute*. L'expression est ambiguë, en latin autant que sous sa forme grecque ὑπερ σωτηρίας. De quelle « *salus* » s'agit-il ? Il n'est pas douteux

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 24, n° 24 (Carthage) ; p. 393, n° 23 (Guelma) ; de même à Aïn-Gassa, près de Sousse (*Cah. de Tun.*, 1964, p. 63). M. Février veut bien me signaler — et je l'en remercie vivement — que dans les textes puniques, on rencontre une formule analogue *'l X* = « au sujet de, en faveur de X ».

2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Djémila, et pl. XXXIII, fig. 5 ; XXXIV, fig. 3, 5. Il y a là une adaptation d'un mode de représentation familiale courant sur les stèles et médaillons de Dacie, de Mésie, de Thrace, de Macédoine : cf. les travaux de D. P. Dimitrov, en particulier, « Les stèles funéraires en forme de médaillons dans la vallée de la Strouma moyenne à l'époque romaine », *Ann. Univ. Sofia, fac. hist. philol.*, XLII, 1945-1946, n° 10, 13, 18 (fig. 17, 20, 28). Voir aussi F. Braemer, *Les stèles fun. de Bordeaux*, p. 59, n° 42 et pl. XII, 42.

que dans certains cas *salus* et σωτηρία visent simplement la santé des corps[1]. Non plus qu'ils désignent aussi plus largement le « salut » c'est-à-dire, pour M. Carcopino, « la grâce de la vie pour qui la divinité avait commencé par décréter la mort »[2]. Cette explication me paraît trop restrictive et je crois que le mot vise ici plus loin et plus haut, que par delà la « grâce de la vie » il évoque aussi celle de la vie éternelle, le salut dans l'au-delà. Puisque, nous l'avons vu, le but immédiat du sacrifice est de consacrer (*sacrum facere*) l'objet du sacrifice, c'est-à-dire de le soustraire au monde profane pour le réserver à la divinité, il est clair que l'enfant, objet premier du *molchomor*, devient *sacer*, au même titre que l'agneau, son substitut. Seule différence entre eux : l'agneau consacré est immolé et son sang va régénérer la puissance divine ; l'enfant « sauvé » reste consacré pour la vie et, au delà de la vie terrestre, pour l'au-delà. Comme pour l'initié d'un culte mystique, son salut est assuré. On remarquera, d'ailleurs, que la formule initiale des stèles de N'Gaous *Q.B.F.F.S.* est considérée — et par M. Carcopino lui-même — comme une « invocation obligatoire de toute initiation romaine ». Sans aller jusqu'à considérer le *molchomor* comme un sacrifice « célébré uniquement pour le salut du défunt », c'est-à-dire comme une manifestation du culte chthonien, ainsi que le voudrait M. Marrou[3], on peut croire que le bienfait du sacrifice sanglant de substitution, exprimé par la formule *pro salute...*, couvre à la fois la vie temporelle, terrestre de l'enfant racheté par l'immolation de l'agneau, et sa vie éternelle, un des soucis majeurs des Anciens, surtout en ce début du IIIe siècle que traverse en Afrique un grand souffle mystique[4].

« la grâce de la vie » ici-bas

et le salut dans l'au-delà.

Cette conclusion va à l'encontre de celle qu'a récemment soutenue M. Février[5]. Il faut donc tenter de la justifier. S'attachant particulièrement à l'expression *voto pro voto* qui dans un des textes de N'Gaous, est employée à la place d'*ex voto*, M. Février, qui, à juste titre, la traduit non par « vœu pour vœu » (ce qui n'aurait pas grand sens), mais « chose vouée pour chose vouée » (ce qui est plus satisfaisant), pense qu'il faut renoncer à l'interprétation jusqu'ici admise du *molchomor*. En effet, si la chose vouée initialement est l'enfant nouveau-né, auquel la faveur divine accepte qu'on substitue un animal, sur qui se reporte le vœu initial, il y a, à son avis, « affirmation implicite que le sacrifice du nouveau-né était la règle » et dans cette affirmation un intolérable « défi » à l'autorité romaine. C'est pour lui impossible. Et en s'appuyant sur des textes bibliques, il entend montrer que le rite du *molchomor* « n'est qu'une partie d'un rite plus complexe, qui vise essentiellement à obtenir une naissance ». Après avoir confronté les deux récits hébraïques (celui de la naissance de Samuel et celui de la naissance de Samson) avec les inscriptions de N'Gaous, il retrouve les mêmes éléments essentiels : vision, vœu et consécration de l'enfant au dieu,

1. Que protège *Salus* (= Hygie). Cf. une inscription de Lambèse : remerciement à *Bona Dea, salute reciperata* (M. Leglay, *B.A.C.*, 1955-1956, p. 124) et un texte de Volubilis, *pro salute et bona valetudine recuperata* (*Sat. Afr. Mon.* II, Volubilis 2).
2. J. Carcopino, *R.H.R.*, 1932, p. 597.
3. H. I. Marrou, *M.E.F.R.*, L, 1933, p. 80 et s.
4. Avec le développement du dionysiasme favorisé par Septime Sévère ; des sectes démétrio-isiaques, à *Lambiridi*, par exemple, qui n'est guère éloigné de N'Gaous (G. Picard, *ouv. cit.*, p. 228 et s.) ; des cultes alexandrins aussi : cf. M. Leglay, *Les rel. orient. dans l'Afr. anc.*, 1956 p. 19 et s.
5. Dans *J.A.*, 1962, p. 6 et s.

le tout trouvant sa raison d'être dans la stérilité de la femme. Ce serait donc pour vaincre cette stérilité que la femme vouerait sa progéniture à venir et en cas de satisfaction, lui substituerait un agneau. Cette explication me paraît insoutenable.

Elle suppose d'abord, gratuitement, un bien grand nombre de ménages stériles ! Tous les Donatus, Concessus, Restutus, etc. devraient-ils être des « enfants du miracle » ? N'insistons pas. A la place des ménages stériles, on pourrait imaginer des jeunes ménages pressés de s'assurer une progéniture ; et l'on sait que dans l'Antiquité les mariages étaient souvent précoces. Elle repose surtout sur une erreur de méthode, une pétition de principe, qui consiste à traiter les stèles de N'Gaous en bloc, alors que les ex-voto sont essentiellement individuels et privés. Il suffit d'ailleurs d'examiner leurs inscriptions pour constater que sur les quatre textes, presque intégralement conservés, il y a, à côté de formules communes, des divergences. Or ces divergences concernent précisément l'expression sur laquelle M. Février fonde son raisonnement. Là quatre textes, quatre formules différentes :

— *ex voto* = en vertu ou à la suite d'un vœu,
— *ex viso et voto* = en vertu d'une vision et d'un vœu,
— *ex viso capite* = en vertu d'une vision de la tête (divine) ; ici il n'est pas question de vœu dans l'inscription,
— *voto pro voto* = chose vouée pour chose vouée ; ici le texte ne fait pas mention d'une vision.

Il est donc impossible d'affirmer qu'on « retrouve les mêmes éléments essentiels » (vision, vœu, consécration) « dans les textes de N'Gaous ». En fait ils évoquent certainement des situations différentes. Et le raisonnement de M. Février ne vaut que pour un seul des quatre cas envisagés. Pour les trois autres il n'y a pas de raison de les isoler des nombreux textes d'ex-voto, qui un peu partout en Afrique contiennent les mêmes expressions, soit purement et simplement votives, soit évoquant une vision oniromantique.

Çà et là existent — on l'a vu — des ex-voto dits de mariage, qui font allusion au pouvoir géniteur de Saturne. Des reliefs d'un type très particulier permettent de les distinguer des autres. Et les textes hébraïques invoqués par M. Février, le premier surtout qui concerne la naissance de Samuel, se rapportent directement à eux, l'illustration le prouve. Ils n'ont au contraire rien de commun avec les reliefs des stèles de N'Gaous. Je crois donc plus sage de conserver à ces documents leur exégèse classique, sous réserve d'une importante extension à l'au-delà de la notion du « salut » promis aux heureux bénéficiaires du *molchomor*. Par là ils se rattachent à un rite précis et complexe, dont le *molchomor* n'est en effet qu'une partie. Mais ce n'est pas le rite « qui vise essentiellement à obtenir une naissance », comme le croit M. Février. C'est le rite de l'« initiation » que nous examinerons dans le chapitre suivant.

Le *molchomor*, ainsi conçu, est donc un acte strictement privé. Les énergies sacrées qu'il met en œuvre ne profitent en général qu'à l'enfant ; le cas échéant aussi au dédicant et à sa famille : *pro se et pro suis*, dit une inscription d'Hr. es-

Dans sa forme principale, il est un acte privé;

Srira[1]. Mais là se borne son efficacité ; elle ne dépasse pas le cadre familial. Sa portée est par conséquent infiniment plus restreinte que celle du sacrifice réel, susceptible, quant à lui, de sauver une ville, un peuple tout entier.

il peut devenir aussi un acte public de portée générale.

C'est le mérite de M. G. Picard d'avoir dépisté, à travers un passage méconnu de la Passion de Félicité et de Perpétue[2], la trace d'une autre forme de *molchomor*, permettant, au IIIe siècle de notre ère, en pleine époque romaine, de rendre à Saturne l'hommage du sang au bénéfice de la communauté, c'est-à-dire de remplacer pleinement à cet égard le sacrifice *molk*, sans contrevenir à la loi de l'occupant. D'après la *Passio*, au moment de paraître dans l'amphithéâtre et d'être livrés aux bêtes, les martyrs furent obligés de revêtir, les hommes l'habit des *sacerdotes Saturni*, les femmes celui des *sacratae Cereri*. Tout porte à croire que ce n'était pas là une décision individuelle, mais bien l'application d'une mesure générale. Les condamnés à mort et tous ceux qui devaient mourir dans les jeux sanglants de l'amphithéâtre étaient donc traités comme substituts des victimes humaines dues à Saturne. Cela le droit romain l'autorisait parfaitement et même le légalisait[3]. Dans un article récent, M. G. Ville[4] a entrepris de démontrer qu'à Rome le *munus gladiatorium* n'avait rien à voir avec le culte de Saturne, au moins à basse époque et pour la masse des spectateurs. Il n'en était certainement pas de même en Afrique. Quand l'Africain Lactance écrit : *venationes quae vocantur munera Saturno sunt attributae*[5], il traduit une réalité africaine, à laquelle plus tard Ausone fait écho[6]. A laquelle surtout une stèle de Sbeitla, déposée au Musée royal de Leyde, apporte une éclatante confirmation[7] en nous faisant assister à une scène de *venatio* — le combat de deux *venatores* contre un taureau — aux lieu et place de la scène classique de sacrifice, que rappelle pourtant avec beaucoup d'opportunité la présence d'un *canistrarius*. Autrement dit, la *venatio* doit, par le sang versé, avoir la même efficacité religieuse que le sacrifice, mais étendue du ressort individuel, qui est celui du sacrifice, au ressort public qui est le sien. En déguisant les martyrs de 203 en prêtres de Saturne et en initiées de Cérès, les Africains de *Thuburbo* n'ont donc fait que préciser l'attribution d'un véritable sacrifice de substitution, de valeur et de portée aussi générales que l'étaient les chasses sanglantes de l'amphithéâtre.

Ainsi la dette du sang se trouvait réglée sous ses deux formes, privée et publique. Le *molchomor* de l'époque romaine remplaçait dans sa plénitude le sacrifice *molk* des Puniques. Le dieu devait donc être satisfait.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 313, n° 13. Le bénéficiaire est plus généralement l'enfant, et non pas « le seul sacrifiant », comme l'a cru G. PICARD, *Rec. Const.*, 1948, p. 118.
2. *Acta Martyrum, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, VII (éd. van Beek, 1956). G. PICARD, « Les sacerdotes de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine », *Rec. Const.*, LXVI, 1948, p. 117-123.
3. *Homo sacer is est, quem populus indicavit ob maleficium* : Festus, p. 318 ; cf. MOMMSEN, *Droit pénal*, III, p. 234. Sur le caractère sacré des jeux, cf. A. PIGANIOL, *Rech. jeux rom.*, en particulier p. 126 et s. sur les exécutions dans l'amphithéâtre.
4. G. VILLE, « Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien », *M.E.F.R.*, LXXII, 1960, p. 273-335, en particulier p. 278 et s.
5. Lactance, *Inst. div.*, VI, 26.
6. Ausone, *De feriis romanis*, 33-37.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 322, n° 2 ; pl. XI, fig. 5.

Le rituel.

Le sacrifice d'enfant étant de règle, mais en fait presque toujours remplacé par le *molchomor*, c'est celui-ci qui, à l'époque romaine, représente *l'acte liturgique par excellence* du culte de Saturne. Toutes les stèles, dont les reliefs montrent une scène sacrificielle où intervient un taureau ou un agneau, évoquent une phase du *molchomor*. A partir de ces reliefs, de quelques textes littéraires et des renseignements fournis par les inscriptions, à partir aussi des découvertes archéologiques effectuées dans les sanctuaires et notamment autour des tophets et auprès des stèles, nous allons essayer de reconstituer les diverses cérémonies du sacrifice, comme acte liturgique.

Le rituel sacrificiel comporte cinq cérémonies distinctes et complémentaires ou, si l'on veut, des cérémonies qui se déroulent en cinq phases successives : 1) le *iussus dei* et le *votum* ; 2) les préparatifs, préliminaires au sacrifice ; 3) la remise de la victime et sa consécration ; 4) le sacrifice proprement dit ; 5) la déposition des restes.

1) *Le iussus dei et le votum.*

Iussus dei.

Rien ne peut mieux démontrer l'importance particulière et la gravité du sacrifice que l'intervention divine qui est souvent à son origine. C'est sur la demande expresse de Iahvé qu'Abraham se prépare à sacrifier Isaac (Gen. XXII, 2). C'est sur l'ordre de Ba'al-Saturne que les Africains s'engagent à immoler leurs enfants. Puisqu'il s'agit dans le *molchomor* d'un sacrifice d'équivalence, il n'est donc pas étonnant de rencontrer dans les inscriptions *ex imperio, iussu dei*, ou, pour préciser les conditions dans lesquelles est intervenu l'ordre divin, *ex visu, ex viso capite, ex viso monitus, somnio iussus, somnio monitus*. Ces expressions donnent tout leur sens à des formules qui, sans elles, resteraient vagues, comme *postulatum solvit* ou *petitus votum solvit*[1]. Le sacrifice est donc commandé par un ordre divin, qui se manifeste par un moyen surnaturel : une apparition ou un avertissement reçu au cours d'un songe. Le dieu se manifeste d'ailleurs de la même façon pour réclamer un temple ou un autel : l'autel de Mars d'Aïn-Souda fut érigé *ex praecepto domini Saturni*[2].

De tels ordres formels, émanant de Caelestis[3] aussi bien que de Saturne, attestent leur fonction divinatoire commune. Ils ne constituent pas, loin de là, une caractéristique de leur culte. Voir le dieu était l'une des aspirations majeures des dévots de l'Antiquité, et son apparition considérée comme une grâce non négligeable[4]. Toutefois, il importe de souligner d'abord qu'il s'agit ici de songes et non de l'époptie. Seule est en cause dans le cas de la religion de Saturne le

1. Sur ces expressions, cf. *Sat. Afr. Mon.*, II, *Indices*, s.v.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 417, n° 2. A Thala (*ibid.*, p. 300, n° 1) les *sacerdotes* élèvent un temple à Saturne *per religionem iussi* ; et à Hr-Mest (*ibid.*, p. 211, n° 1) un autel est offert *iussu religionis* : les textes ne précisent toutefois pas si cette obligation sacrée a été rappelée lors d'une vision ou d'un songe. A *Sertei* (*ibid.*, II, Kh. Guidra) on trouve *monitus sacra religione*.
3. Ses dédicants agissent souvent *iussu deae* ou *praecepto deae* : cf. *I.L.Afr.*, 431 (à *Thuburbo Maius*) ; à Dougga (POINSSOT, « Inscr. de D., », dans *Arch. Mis.*, XL, 8, p. 239) ; à Carthage (*I.L.Afr.*, 1052) ; à *Albulae* (D. 4434). Cette volonté divine s'exprimait par les *sacrati* ou *canes* qui révélaient les intentions divines dans leur délire, selon G. Ch. PICARD, « Pertinax et les prophètes de Caelestis », *R.H.R.*, 1959, p. 41-62.
4. L'époque hellénistique a exalté cette aspiration (cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Rév. Herm. Trismég.*, I, chap. 3 et II, p. 51 et s.). Mais le principe des épiphanies remonte beaucoup plus loin.

premier type de vision : vision onirique; il n'y a aucune trace en revanche de vision extatique. Il faut d'autre part remarquer que l'épiphanie des dieux, bien que connue et espérée des fidèles du monde occidental gréco-latin — surtout, il est vrai, depuis l'époque hellénistique et dans les cultes à mystères[1] — était un phénomène beaucoup plus répandu en Orient[2] où il remontait à de lointaines traditions. Avant l'avènement des Prophètes, les apparitions et les songes étaient le principal moyen de communication entre Iahvé et les hommes[3]. Cependant que dans un poème de Ras-Shamra, El se présente à Kéret dans un songe et lui ordonne de célébrer un sacrifice[4].

Il faut bien marquer enfin qu'en Afrique les pratiques oniriques sont très anciennes — Hérodote les signale déjà chez les Nasamons et les lie à l'incubation[5] — et de nos jours encore très courantes, surtout, semble-t-il, en pays berbère[6]. Il est donc possible que, conformément à cette habitude africaine et comme cela se passait aussi dans les temples d'Esculape, apparitions et songes aient eu lieu sous les portiques des sanctuaires de Saturne où, à l'écart des villes, au milieu des bois sacrés et des champs de stèles votives et funéraires, les fidèles pouvaient attendre dans un état de demi-sommeil la manifestation de la présence divine. Et sans doute appartenait-il ensuite aux prêtres de l'interpréter, de la traduire en ordre précis, comme ils faisaient pour Tanit-Caelestis.

1. Sur l'oniromancie grecque et son principe, cf. E. ROHDE, *Psyche*, I, p. 5 et s.; M. P. NILSSON, *Gesch. d. gr. Rel.*, I, p. 179 et s. Sur les apparitions et les songes en Grèce : cf. Plut., *Thésée*, XXXVI, 1-9; Cimon, VIII, 8-9; sur leur survivance dans la Grèce moderne : J. C. LAWSON, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek religion*, Cambridge, 1910, p. 302. — A Rome, où ils semblent surtout répandus dans les milieux populaires, voir A. DE MARCHI, *Il culto privato di Roma antica*, I, 1896, p. 285-289 où sont réunis de nombreux cas d'emploi de *ex monitu, somnio monitus*, etc. — Pour l'Espagne, voir L. F. FUSTER, « La formula « ex visu » en la epigrafia hispanica », *Arch. Esp. Arq.*, XXIII, 1950, p. 279-291 (employée surtout pour Vénus, Liber pater, Cybèle, divinités indigènes). — En Germanie, *ex visu* et les formules approchantes accompagnent surtout les dédicaces aux *Matronae* : A. BECK, *Mainzer Zeitschrift*, XXXI, 1936, p. 23-32. — *Monitu* et *somnio praemonita* sur les dédicaces à Liber et Libera de *Cuicul* en Afrique : cf. J. CARCOPINO, *Libyca*, II, 1954. — *Somnio monitus, monitu, ex viso* sur les dédicaces à Jupiter Dolichenus : cf. P. MERLAT, *Rép. Dol.*, n° 37, 110, 114, 247, 269. — Sur les diverses sortes de songes et leurs rapports avec l'incubation et les cultes chthoniens, voir L. DEUBNER, *De incubatione*, 1899. Voir aussi pour l'étude d'une très ancienne mentalité attribuant aux songes une existence particulière et considérant leur réalisation comme fatale : J. BAYET, « Présages figuratifs déterminants dans l'Antiquité gréco-latine », *Mél. F. Cumont, Ann. Inst. Phil. Hist. or. et sl.*, IV, 1936, p. 27-51. Et pour l'incubation, son rituel, le rôle du demi-sommeil : A. TAFFIN, « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bull. Ass. G. Budé*, 1960, p. 325-366.

2. Comme il appert de l'étude de Ch. PICARD, ΘΕΟΙ ΕΠΙΦΑΝΕΙΣ, « Note sur les apparitions des dieux », *Xenia, Homm. intern. à l'Univ. Nat. de Grèce*, Athènes, 1912, p. 67-84, qui montre que les dieux grecs ne se sont « réveillés » qu'à l'époque hellénistique. — Autres exemples orientaux : L. ROBERT, *Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 543 et s. Les rêves, tenus pour messagers directs des dieux, tenaient une grande place dans les préoccupations des Egyptiens : cf. DRIOTON, *La rel. égypt.*, *Hist. Rel.*, BRILLANT-AIGRAIN, p. 102-103.

3. Cf. le songe de Jacob (*Gen.*, XXVIII, 10-22; cf. aussi *Gen.*, XX, 3, 6; XXXI, 11, 24; *Num.*, XII, 6); — songe de Salomon (I *Reg.*, 3, 5). Cf. aussi *Jug.*, VII, 13-15. Dans les ordres de Iahvé revient sans cesse : « Soyez attentifs à ma voix »; « Ecoutez ma voix, prêtez l'oreille » : par exemple *Jerem.*, VII, 23 et s. Sur la formule « Il entendit sa voix » : II *Chron.*, 30, 27; à rapprocher de la formule courante des stèles puniques : « parce qu'il a entendu sa voix ». Sur cette formule employée en Phrygie : L. ROBERT, *Et. anat.*, p. 371; Bull. épigr., *R.E.G.*, 1938, n° 443.

4. Ch. VIROLLEAUD, « La légende de Kéret », *Mission de Ras-Shamra*, II, p. 39.

5. *Hérod.*, IV, 172. Autres textes relatifs à cette coutume : S. GSELL, *Hérodote, textes rel. à l'hist. de l'Afr. du N.*, 1916, p. 184.

6. Au Moyen Age : El-Bekri, trad. DE SLANE, 1913, p. 200-201. Selon Ibn Khaldoun, *Prolégomènes*, DE SLANE, I, p. 213, Mahomet aurait déclaré qu'après lui, Allah ne communiquerait plus avec les hommes par des prophètes, mais par des songes; il aurait même chiffré la fraction de vérité contenue en eux : « Un songe vaut un quarante-sixième de prophétie ». Dans l'Afrique moderne : cf. E. DOUTTÉ, *Magie et religion*, p. 410 et s. et H. BASSET, *Le culte des grottes au Maroc*, p. 67-68. Sur la persistance de l'incubation au Sahara : KILIAN, *C.R.A.I.*, 1929, p. 324.

Votum.

La conclusion normale de l'ordre divin est le *votum*. Pour obéir au *iussus dei*, le fidèle formule un vœu, qui est déjà un don : il promet de construire un temple, d'ériger un autel, d'offrir un sacrifice. Cette formulation du vœu (*nuncupatio voti*) lie le fidèle à la divinité d'une manière irrévocable. Il lui reste à s'acquitter de son vœu (*solutio voti*).

On a souvent prétendu[1] que la *solutio voti* n'intervenait qu'après satisfaction de la demande accompagnant le *votum* initial; qu'elle était donc avant tout un « paiement libératoire ». Une telle formule suppose une conception contractuelle des rapports entre l'homme et le dieu, fondée sur le fameux *do ut des*. Est-elle applicable au vœu ? et valable dans le cas du culte de Saturne ? Je ne le crois pas. M. J. Guey a déjà fait remarquer avec finesse[2] que pour le vœu, la formule devrait de toute façon se transformer en *dabo cum dederis*, l'homme ayant fait avec le dieu un « pacte conditionnel ». Ce qui me paraît inconcevable, parce qu'inconciliable avec la notion de sacrifice-don, et en opposition avec les textes épigraphiques. Le sacrifice-don en effet — nous l'avons vu — est total, absolu; il est déjà un dû. D'autre part, quand il s'agit d'un sacrifice *molchomor* visant la grâce de la vie et le salut dans l'au-delà, on ne voit pas bien ce que le dédicant devrait attendre pour s'acquitter de son vœu : c'est lui-même qui impose la substitution, la grâce de la vie est donc acquise à son enfant et il n'est pas juge de son salut. Dans une *solutio voti*, l'expression *pro filio suo* ne formule donc nullement une condition; elle désigne simplement le bénéfice du sacrifice. Quant aux formules *votum quod promisit, votum reddidit*[3], elles n'impliquent pas forcément que le dédicant a attendu de voir sa demande satisfaite pour se libérer de son vœu; elles peuvent aussi bien signifier qu'un laps de temps a séparé le *votum* de sa *solutio*. Ce qui est bien normal. Le vœu ayant été formulé au moment où s'est manifestée la volonté du dieu, il a fallu réunir les conditions de son exécution : se procurer la victime, s'entendre avec les prêtres et le petit personnel du temple, etc.

Une inscription votive de Sétif, jusqu'ici mal comprise, parce que mal lue[4], me semble confirmer ce point de vue. On y voit une femme qui vient de perdre un jeune enfant, s'acquitter du vœu fait à Saturne, et en même temps le supplier de sauver ses autres enfants. Sans doute peut-on lire sur l'autel dressé près d'elle le mot *salvum*, qui peut désigner soit un des vivants déjà hors de cause, soit plutôt

3. Par exemple J. TOUTAIN, *Dict. Ant.*, s.v. *votum*. Il est certain que *solutio*, comme *defixio*, *religio* sont devenus des termes juridiques dérivés des expressions magiques de « lier » et « délier » (cf. HUVELIN, « Les tables mag. et le droit romain », *Ann. Int. d'hist.*, 1901, p. 30-41, 50 et s.); mais cela n'implique pas qu'on exige d'abord la satisfaction d'une demande. Sur l'obligation *ex voto*, voir J. TURLAN, *Rev. hist. dr. fr. et étr.*, XXXIII, 1955, p. 504-536. Quant au *votum* primitif et à sa signification (= don), cf. MAUSS, « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives », *Ann. sociol.*, n.s. I, 1923-1924, p. 134 et s.

2. *R. Afr.*, XCIV, 1950, p. 66.

3. *Votum quod promisit* (Bou-Kourneïn : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 72, n° 208); *votum reddidit* (Bou-Kourneïn : *ibid.*, p. 45, n° 26; et Dj-Rçass-Mornag : *ibid.*, p. 81, n° 9). Notons que la formule *votum reddere* se retrouve à l'époque chrétienne sur les reliquaires d'Hr-Akhrib et les inscriptions du prêtre Floridus en l'honneur de saint Laurent : cf. J. LASSUS, *Les reliquaires du Musée S. Gsell*, Alger, 1958, p. 18 et s. Voir aussi le *Ps.* 75, 12-13 : *vovete et reddite Domino Deo vestro*...; et surtout la dédicace d'un autel à *Dea Caelestis* : *quot salvos incolumesque... parentis invenerit... peregre promissum libens reddidit votum* (*C.I.L.*, 20743).

4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif 7. Voir *supra*, p. 313.

le jeune mort, « sauvé » parce que voué au dieu. De toute façon, il est clair qu'elle n'a pas attendu la satisfaction de sa demande pour célébrer son sacrifice.

Dans certains cas pourtant le texte épigraphique indique une démarche opposée. Tels deux ex-voto d'Aïn-Tounga, qui emploient la formule *votum et* (ou *vel*) *debitum* et un ex-voto de Carthage[1] qui énonce : « Crescens s'acquitte du vœu qu'il a voué ; (le dieu) a entendu sa voix et l'a favorisé ». On peut penser aussi que des vœux formulés à l'occasion des ensemencements par exemple, les Africains ne s'acquittaient qu'au moment des moissons. Rien n'est moins sûr d'ailleurs.

Pour tenir compte des différents cas examinés, il convient donc de distinguer de la *solutio voti*, libératoire du vœu lui-même (qui apparaît sur les ex-voto proprement dits), la *solutio voti* de reconnaissance (qui apparaît sur les ex-voto d'action de grâces). Ce qui permet de déterminer, à côté des ex-voto dits de mariage, déjà définis plus haut, deux nouvelles sortes d'ex-voto, dans un ensemble resté jusqu'ici trop uniforme.

Les *vota* faits à Saturne ne sont donc pas, dans leur complexité, des *vota* ordinaires[2] ; ils supposent chez ceux qui les formulent à la suite d'un *iussus dei* une parfaite adhésion à leur *religio*, et une particulière confiance dans la providence de leur dieu.

2) *Les préliminaires du sacrifice.*

Les préparatifs : décoration de l'autel,

Avant le sacrifice proprement dit, quelques opérations étaient indispensables. Les reliefs des stèles nous montrent en effet des autels parés de guirlandes, entourés de palmes et flanqués de deux lampadaires[3]. Tout semble indiquer — les reliefs des ex-voto autant que les découvertes fréquentes de lampes dans les sanctuaires et au pied des stèles — qu'un rôle important leur était réservé. Les sacrifices se déroulaient de préférence la nuit (*magnum sacrum nocturnum molchomor*). On sait d'autre part que les Génies malfaisants n'aimaient pas l'odeur des lampes. Et surtout que leur lumière avait une signification symbolique à laquelle tous les Anciens, et les Sémites les premiers, attachaient un intérêt tout particulier : en associant étroitement l'idée de lumière à celle de vie, ils en faisaient un emblème d'immortalité. Ce qui explique à la fois la présence des lampes et des *cerei* sur les tombes des cimetières antiques et leur utilisation dans les rites du culte de Saturne, dieu chthonien autant que dieu de la lumière céleste[4].

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 147 et s., nos 64 et 155 (Aïn-Tounga) ; p. 15, no 4 (Carthage).
2. Les *vota* ordinaires comprenant en effet : 1) la *nuncupatio votorum* accompagnée d'un sacrifice propitiatoire : on immole une victime pour obtenir ce qu'on désire ; 2) la *solutio votorum* : on s'acquitte envers les dieux par un sacrifice d'action de grâces.
3. Voir par exemple à Sousse (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 255 et s., nos 5 et 6) ; à Khenchela (*ibid.*, II, pl. XXIX, fig. 1, 2, 5) ; à Thala, Hr-es-Srira et Ousseltia (*ibid.*, I, pl. X, fig. 1-4 ; XI, fig. 1). Sur les lampes trouvées dans les sanctuaires et au pied des stèles, toujours par groupes de deux : cf. à Carthage (*ibid.*, p. 12 et n. 2), au Bou-Kourneïn (*ibid.*, p. 34 et n. 6), à *Thuburnica* (*ibid.*, p. 276), à El-Kénissia aussi, dans le sanctuaire de Tanit-Caelestis (Dr. CARTON, *Mém. Ac. Inscr.*, XII, 1, 1906, p. 27 et s.), où l'on a retrouvé 3100 lampes. A Hr.es-Srira, des ateliers de potiers se trouvaient à proximité du sanctuaire (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 307 et s.).
4. Voir l'article fondamental de M. P. NILSSON, « Lampen und Kerzen im Kult der Antike », *Opuscula Archaeologica*, VI, 1950, p. 96 et s. Sur le pouvoir purificateur et apotropaïque des lampes (comme torches), cf. le poète comique Plato (*Fragm.*, 174, 15, KOCK, I, p. 648) et les remarques de Ch. PICARD, *Atti del VII Congr. Int. Arch. class.*, I, p. 408 et s. à propos du relief de Capri dit « La Chevauchée nocturne » (Musée de Naples). — Sur l'association lumière-vie-immortalité, cf. le prologue du 4e Evangile,

préparation et parure des victimes,

Pendant qu'on ornait l'autel, d'autres ministres inférieurs devaient préparer la ou les victimes. Les animaux étaient sans doute lavés en dehors du temple, comme à Jérusalem dans la piscine dite Probatique. Peut-être étaient-ils nourris avant le sacrifice ; certains reliefs de stèles les montrent en train de manger[1]. Après quoi, ils étaient parés avec soin : un bandeau (*infula*) agrémenté d'une guirlande entourait leur front ; des bandelettes et le plus souvent une large bande de tissu, posées sur leur dos (*vitta*, *dorsualia*), pendaient de chaque côté[2]. Dans ces préparatifs, les purifications tenaient certainement une grande place, en rapport avec celle qu'occupaient les citernes et les bassins dans les temples. L'animal ne pouvait entrer dans l'enceinte du temple que propre, paré et purifié.

la procession.

Son introduction se faisait alors au cours d'une procession solennelle. Tenu par une corne[3] ou conduit à la corde, entouré du *popa*, porteur de la hache ou du maillet, du victimaire et des *canistrarii*, porteurs d'offrandes, il était précédé de joueurs de flûte, qui pendant toute la cérémonie entretenaient une musique aiguë et lancinante, destinée, si l'on en croit Censorinus[4], à apaiser les *numina* divins plutôt qu'à rehausser l'éclat de la liturgie. Point important : la victime, conduite à l'autel ne devait pas se débattre ni même venir malgré elle[5] ; c'eut été un signe

Jean, I, 4 ; R. DUSSAUD, *Orig. can. sacr. israël.*, p. 170 ; CLERMONT-GANNEAU, *R.A.O.*, I, p. 171 ; III, p. 340 : les Cananéens utilisaient déjà des lampes au xve siècle av. J.-C. dans leurs sacrifices et en déposaient près de leurs morts. L'usage se retrouve en Afrique dans la nécropole de Bordj-Djedid par exemple, où le R. P. DELATTRE a trouvé de nombreuses lampes (*C.R.A.I.*, 1898, p. 627-628) ; voir F. CUMONT, « Lampes et cierges sur les tombeaux », *Miscellanea G. Mercati*, vol. V, *Stor. Eccl. Diritto*, p. 41 et s. Il s'est perpétué dans les cimetières chrétiens ; sur les mosaïques tombales sont souvent représentés des cierges de part et d'autre du défunt : cf. A. PERROT, « La mos. de Serge à Soueida », *R. Bibl.*, 43, 1934, p. 97 et s. — Les lampes jouaient un rôle important dans les cérémonies des cultes orientaux : cf. J. TOUTAIN, *Dict. Ant.*, s.v. *lucerna*, p. 1336-1337 ; W. OTTO, *Priester und Tempel im hell. Aegypten*, p. 10 ; F. BILABEL, « Die gräko-ägypt. Feste », *Neue Heidelb. Jahrb.*, 1929, p. 14 et 144 ; en Asie, à Ephèse : *Jahresh.*, XXVI, *Beibl.*, p. 57 et n. 38 ; à Panamara, *B.C.H.*, 1931, p. 85 ; à Teos : L. ROBERT, *Et. anat.*, 1937, p. 33 ; dans le culte d'Isis : A. GARCIA Y BELLIDO, *Homm. W. Deonna*, coll. Latomus, XXVIII, 1957, p. 238-244.

1. Voir par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VI, fig. 4 ; VII, fig. 1 ; II, pl. XXVIII, fig. 2 ; XXIX, fig. 3. Ce principe survit au Maroc, où l'on fait jeûner l'animal, pour le nourrir immédiatement avant son immolation (F. WESTERMARCK, *Survivances païennes dans la civil. mahom.*, p. 163) ; de même chez les Imazighen du Haut-Atlas, à l'occasion de l'Aïd-el-Kébir, on choisit des moutons « que l'on retient à la maison, que l'on nourrit d'orge et de son délayé dans de l'eau salée », à la fois pour les engraisser et les purifier (BOULIFA, *Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain*, Paris, 1909).
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. V, fig. 2 ; VII, fig. 2 ; XI, fig. 1 ; II, pl. XXVIII, fig. 6 ; XXIX, fig. 1, 2, 5 ; XXXVI, fig. 2, 3. Déjà sur une peinture du palais de Mari, un taureau est représenté paré pour le sacrifice (A. PARROT, « Les peintures du palais de Mari », *Syria*, XVIII, 1937, p. 330 et s. ; pl. XXXVII, 2, fig. 5). Bandelettes et guirlandes sont à la fois des parures et des phylactères : sur les vertus magiques du lien et du nœud, cf. *Dict. Ant.*, s.v. *nodus* ; Pline, *N.H.*, XXVIII, 27, 12 ; XXX, 49 ; cf. R. B. ONIANS, *The origins of Europaean Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, 1951, IIIe partie, chap. V. Voir aussi dans *Dict. Ant.*, s.v. *infula* et *vitta*.
3. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 4 ; comme le bouc voué à Bacchus : *et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram* (Virg., *Géorg.*, II, 395).
4. Voir entre autres deux stèles de *Lambafundi* (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl.XXV, fig. 1-2) où deux musiciens jouent de la double flûte avec une ardeur que traduisent leurs joues gonflées. Comparer avec la scène de *pompa ferialis* sur la « base Canali » du Musée du Vatican (Ed. MAYNIAL, *M.E.F.R.*, XXIII, 1903, p. 62 et s., pl. IV). Sur le rôle de la musique dans les sacrifices : J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, *Liturgisch. Quellen und Forsch.*, 25, Münster, 1930 ; G. WILLE, *Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Diss. Tübingen, 1951 (connu par H.-I. MARROU, *R.E.L.*, 1954, p. 453) ; et les textes de Cic., *De lege agr.*, 2, 34, 93 ; Ovide, *Fast.*, 6, 659 et s. ; Censorinus, *De die nat.*, 12, 2 et s. ; Macr., *Sat.*, III, 14. — La musique tenait une place particulièrement importante dans les cérémonies des cultes orientaux : pour Cybèle, GRAILLOT, *ouv. cit.*, p. 255 et s. ; Atargatis : Luc. *De Dea Syr.*, 44 ; F. CUMONT, *Et. syr.*, p. 274-275 ; *Fouilles de Doura-Europos*, p. 202-203 ; *D.R.*, V, 1931-1932, p. 127-128.
5. Macr., *Sat.*, III, 5, 8.

de refus du dieu. Sans doute est-ce pour cette raison que le victimaire est presque toujours figuré derrière ou à côté de l'animal, et très rarement devant lui. Du moins en est-il ainsi pour le taureau. Le mouton était probablement porté dans les bras de l'offrant, comme le montrent plusieurs stèles.

Au terme de cette procession, la victime était attachée à un anneau, fixé dans une pierre proche de l'autel. La fouille du temple de Saturne à Timgad nous a permis d'une part de délimiter l'aire de sacrifice, surface dallée qui s'étend en contre-bas de l'autel monumental, d'autre part de retrouver, solidement ancrée dans cette surface dallée et exactement dans l'axe de l'autel, la pierre d'attache de la victime. Liée court, la bête était contrainte de baisser la tête pour recevoir le coup fatal ; elle est plusieurs fois représentée dans cette attitude [1].

3) *La remise de la victime au prêtre et sa consécration.*

Ces préliminaires achevés, s'ouvre la première phase du sacrifice. Elle comporte trois actes d'une importance capitale, sur lesquels une incription de Cherchel [2] a projeté d'utiles lueurs. Celui qui offre la victime, et que le Tarif dit de Marseille [3] nomme le « maître du sacrifice », s'approche de l'animal et, face à l'autel, le purifie par l'encens, puis lui impose sa main droite sur la tête. S'il s'agit d'un sacrifice *molchomor*, c'est l'enfant, et non plus l'offrant, qui vient toucher la victime. Ce rite (que les juifs appellent sémikha) est essentiel, il assure l'identification et la substitution mystique de la victime au dédicant dans le sacrifice ordinaire, à l'enfant dans le *molchomor*.

l'imposition de la main droite,

L'identification acquise, le dédicant (ou l'enfant) ne peut plus être à la fois sacrifié et sacrifiant ; alors a lieu la remise de la victime au prêtre, seul habilité à officier : c'est l'*acceptio victumae* [4]. Désormais le rôle du dédicant s'efface devant celui du prêtre, dont l'action va dominer le reste de la cérémonie.

la remise au prêtre de la victime,

Il entre immédiatement en jeu pour consacrer la victime. Revêtu de l'étole liturgique, la tête couverte d'un voile ou d'un pan de son vêtement (*capite ordinato*, dit un texte du Kourneïn [5]), il prononce une prière face à l'autel. Invocation dont les paroles nous sont peut-être conservées par les inscriptions de N'Gaous : après une louange adressée à Saturne, elle dégage le sens de la cérémonie (*vita pro vita, anima pro anima, sanguine pro sanguine*) et proclame le but du sacrifice :

la consécration.

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad : le temple et pl. XXVI, fig. 2 et 5. A Djémila, un anneau du même genre se voit devant l'autel du capitole sur le *Forum Vetus*. Pour d'autres exemples voir *ibid.*, notes. L'attache de l'animal à la pierre explique le verbe *constituit* de Virgile, *Aen.*, VI, 243-244 (cf. J. Van Ooteghem, « Une scène de sacrifice dans le VIe chant de l'Enéide », *Coll. Latomus*, XLIV, *Mél. Herrmann*, p. 767-773).
2. *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel 1.
3. *C.I.S.*, I, 165 ; pour une traduction de ce texte et une confrontation avec les textes de tarifs trouvés à Carthage, cf. J.-G. Février, *Cah. de Byrsa*, VIII, 1958-1959, p. 35-43. Entre autres illustrations de cette scène, voir *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVIII, fig. 6 ; II, pl. XXIV, fig. 10. Sur son importance, cf. R. Dussaud, *Orig. can. sacr. israél.*, p. 27 et 72-73. Peut-être dans certains cas, le dédicant montait-il sur sa victime : cf. entre autres *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 238, n° 11 ; p. 413-414, n° 31 ; p. 443, n° 28 ; II, El-Kantara 12, 15, 16, etc. ; Mons 37.
4. Particularité des religions sémitiques, alors qu'à Rome, magistratures laïques et fonctions religieuses sont dans les mêmes mains, comme l'a souligné F. Cumont, *Fouilles de Doura*, p. 113. Références aux religions orientales dans *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel 1.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 38, n° 3. Pour ces scènes de consécration, voir notamment les stèles de Sousse (*supra*, n. 3, p. 344).

sacrum facere. Son objet, c'est-à-dire l'animal et son équivalent l'enfant, se trouve dès lors consacré, voué, donné au dieu.

4) *Le sacrifice proprement dit.*

D'une certaine manière, le sacrifice est achevé, puisque son objet est devenu *sacer*. Il reste à le consommer. Opération qui se déroule en trois temps. C'est d'abord l'immolation, qui consiste à répandre sur la victime la *mola salsa*, destinée à accroître encore sa valeur mystique (des stèles montrent cet épisode), puis à tuer l'animal. D'abord assommé par le *victimarius*, il est immédiatement saigné au couteau et décapité sur l'autel, où sa tête est ensuite déposée [1]. On remarquera que la scène de la mise à mort n'est jamais représentée sur les reliefs des stèles à Saturne, alors qu'en Asie Mineure, par exemple, on la reproduit volontiers. Ici en Afrique romaine, on représente plutôt les scènes qui précèdent ou qui suivent immédiatement la mise à mort ; c'est sans doute la survivance d'une tradition punique bien établie, et qu'on a souvent signalée [2].

L'immolatio,

Le prêtre officiant intervient alors de nouveau. Face à la tête posée sur l'autel, les bras levés, il prononce une nouvelle prière d'offrande, et dépose quelques grains d'encens. Peut-être y ajoute-t-il une libation de parfum ou de vin. Il ne reste plus maintenant qu'à brûler au sommet de l'autel monumental les entrailles et les graisses offertes en holocauste. Par le sang répandu, le dieu a été revigoré et son *anima* fortifiée. Par l'holocauste, son courroux est tombé, la *pax dei* est restaurée [3]. La communication est établie entre le fidèle et son dieu, désormais incliné vers une attitude favorable.

l'offrande,

l'holocauste.

5) *La depositio.*

Tout n'est pourtant pas terminé. Deux opérations complémentaires restent à accomplir : l'érection de la stèle et l'inhumation des dépôts sacrés.

Eriger une stèle est un acte important, dont la valeur religieuse dépasse la simple intention commémorative. On a beaucoup discuté sur la signification et la valeur des stèles. R. Dussaud y a vu une « matérialisation de la prière » [4].

l'érection de la stèle : sa valeur religieuse.

1. Pour les instruments du sacrifice, souvent représentés sur les stèles, voir *Sat. Afr. Mon.*, II. *Indices*. Sur le rôle important de l'invocation à la divinité, cf. Plin., *N.H.*, XXXVIII, 2, 10 : *Victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli*. Le sacrifice célébré en Orient est décrit par R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, p. 40 et s. Sur le sang répandu et les entrailles brûlées, cf. Sil. Italicus, *supra*, p. 317. Aux cérémonies décrites ci-dessus, s'ajoute le repas de communion. Y avait-il des repas de ce genre dans le culte de Saturne ? C'est possible ; mais nous n'en avons aucune preuve.
2. Voir entre autres une stèle du Musée de Stamboul (L. Robert, *Hellenica*, X, 1955, p. 125, pl. XIX, 3), à propos de laquelle sont citées plusieurs stèles votives de Mysie. En Afrique, on représente le taureau attaché près de l'autel, puis gisant assommé (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IV, fig. 1), ou décapité (*ibid.*, p. 146, n° 58 ; 174, n° 183 ; 200, nos 300-303), la tête déjà posée sur l'autel (*ibid.*, p. 206, n° 2 ; 240, n° 1). Seule exception, une stèle de Tunisie centrale, qui montre le taureau s'affaissant après le coup que lui a porté le victimaire (*ibid.*, I, pl. VIII, fig. 1).
3. Les Puniques avaient de l'âme la même notion que les Phéniciens ; ils croyaient en deux formes d'âme : l'une toute spirituelle (*rouah*) qui réside dans le sang et est revigorée par lui ; l'autre végétative (*néphesh*) qui a pour siège les entrailles, le foie et les reins. D'où le sacrifice du sang et l'holocauste des entrailles. Voir R. Dussaud, « La notion d'âme chez les Israélites et les Phéniciens », *Syria*, XVI, 1935, p. 276 et s. ; *Les orig. can. sacr. isr.* ; J. Starky, *M.U.S.J.*, XXIII, 1949-1950, p. 45 et s. De cette conception dérive l'expression : Dieu qui sonde « les reins et les cœurs » (*Jerem.*, XVII, 10 ; XX, 12), c'est-à-dire le siège des deux âmes.
4. R. Dussaud, « Matérialisation de la prière », *Bull. et Mém. Soc. d'Anthrop.*, Paris, 1906.

D'autres, P. Berger, R. Cagnat, le R. P. Lagrange, J. Toutain estiment qu'elles étaient destinées à remplacer le sacrifice[1]. Ce qu'a vivement critiqué S. Gsell[2]. Avec raison, puisqu'on retrouve au pied des ex-voto les vestiges du sacrifice. Pour lui, « la stèle était le complément et le témoignage durable du sacrifice ». M. Ch. Saumagne a déjà précisé et complété cette idée, lorsqu'il a écrit[3] : « Il se peut que l'intention ne soit pas seulement de commémorer et de perpétuer le souvenir d'un acte révolu et accompli une fois pour toutes, mais aussi de rendre permanent et comme continu, le geste épisodique du sacrifice ». Ce que je croirais volontiers et qui paraîtrait confirmé, si l'on acceptait un rite probable d'aspersion, sur lequel on reviendra un peu plus loin. Une telle explication apparaît d'ailleurs tout à fait conforme à l'enseignement de la Bible[4], qui fait de l'érection d'une stèle le signe visible d'un pacte d'alliance conclu entre le peuple d'Israël et Iahvé. Or le propre du sacrifice n'est-il pas de rétablir ou de renforcer les liens du fidèle avec son dieu ?

Mais une stèle porte encore en elle une tout autre valeur sacrée[5]. Comme les *massabot* cananéens, elle détient la puissance divine ; Saturne évoqué par le sacrifice continue à être présent en elle ; elle est donc elle-même une demeure du dieu, une manière de sanctuaire. De là la forme des stèles, l'allure de façade de temple qu'on leur prête volontiers, la figuration du dieu à leur sommet. De là aussi le symbolisme qui s'attache à elles : ancrées dans le sol et commençant par un registre représentatif du monde souterrain, elles se poursuivent par un registre central où tout désigne la vie terrestre, pour s'achever sur le monde céleste des astres et des dieux ; la stèle par là évoque le monde en son tout, dominé par Saturne. De là enfin le sort réservé aux stèles anciennes, pieusement conservées dans les *favissae* des temples (comme à Dougga), ou employées dans les substructions d'un temple ou d'un autel rebâtis, en qualité de « pierres de consécration » (comme à Timgad). En bref, érigé après le sacrifice, que ses reliefs montrent d'ailleurs en acte, l'ex-voto perpétue la valeur sacrée de ce sacrifice avec toute l'efficacité magique de l'appel contraignant. Illustré de scènes de la vie rurale, il exalte d'une manière permanente le principe d'une éternelle fécondité. Rehaussé de symboles astraux et eschatologiques, il est une invocation d'espoir, un appel au bonheur dans l'au-delà. Il est enfin, au même titre que la statue de culte, le réceptacle de la divinité ; comme elle, il a sa vie secrète[6],

1. P. Berger, R. Cagnat, *B.A.C.*, 1889, p. 257 ; R. P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 198 ; J. Toutain, *Cultes païens...*, 1re partie, III, p. 75-77.
2. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 416, n. 1.
3. Ch. Saumagne, « Zama Regia », *R.T.*, 1941, p. 15 (du tiré à part).
4. *Josué*, XXIV, 26-27 : à la suite du pacte de Sichem, pacte d'alliance entre le peuple d'Israël et Iahvé, qui renouvelle, sous l'égide de Josué, le geste de culte d'Abraham (*Gen.*, XII, 6-9) et l'alliance du Sinaï (*Ex.*, XXIV, 1-8), Josué prit une grosse pierre et la dressa sous le térébinthe qui se trouvait dans le sanctuaire de Iahvé. « Cette pierre sera pour nous un témoin, parce qu'elle a entendu toutes les paroles que Iahvé nous a adressées ».
5. Suggérée par S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 373, l'idée n'a pas été suffisamment approfondie et exploitée.
6. Sur la vie secrète des statues, voir *supra*, p. 132, n. 1. La vie secrète des stèles et des statues est attestée par une étude de A. Dupont-Sommer (*Ann. Arch. Syr.*, *Rev. d'Arch. et d'Hist.*, X, 1960, p. 21-54) qui porte sur trois stèles araméennes de Sfiré (sud d'Alep) — milieu du VIIIe siècle av. J.-C. — où se trouve évoqué un rite magique, employé pour protéger les traités et qui consistait à brûler des εἴδωλα de cire. Ce rite est lié à l'inscription sur les stèles de traités publics d'une série de malédictions visant ceux qui mutileraient les textes ou rompraient leurs engagements inscrits.

mais sous une autre forme, plus proche au fond du relief cultuel que de la statue de culte. Notons d'ailleurs qu'en réunissant dans ses sanctuaires les ex-voto, dont la vogue porte la marque de l'influence orientale[1] et les statues de culte inspirées par l'art grec classique[2], le Saturne de l'Afrique romaine apparaît comme le témoin le plus expressif de la synthèse des civilisations qui ont marqué ce pays.

Les dépôts votifs et sacrificiels.

La stèle une fois érigée, s'imposait une ultime cérémonie : le ramassage de tout ce qui avait servi au sacrifice — les outils rituels mis à part — et leur enfouissement dans le sol. Conformément à l'usage, rappelé par M. P. Cintas, « de ne plus laisser sortir du temple ce qui lui était consacré »[3], usage partout respecté en Grèce comme en pays d'Orient, les vestiges du sacrifice étaient rassemblés en deux groupes. D'une part le mobilier votif comprenant : *a*) les vases, les plats et les patères qui avaient servi aux purifications et aux offrandes ; *b*) les *unguentaria* qui avaient contenu les quelques gouttes de parfum versées par le prêtre sur la flamme de l'autel ; *c*) les deux lampes qui encadraient l'autel. Tous ces instruments du culte, rendus *sacra* par le sacrifice, étaient réunis et déposés ensemble dans la zone sacrée du temple ; on les a retrouvés en divers endroits, notamment à *Thuburnica*.

D'autre part, au pied des stèles, on inhumait le dépôt sacrificiel, c'est-à-dire l'urne qui renfermait les cendres de la victime, entourée de vases, d'assiettes et de petites amphores, remplis des restes de toutes les offrandes qui avaient été présentées par les *canistrariae* et qui avaient accompagné l'offrande principale. Uni à la stèle, ce dépôt constituait un tout d'une très haute valeur sacrée, qu'on ne saurait mieux comparer qu'à un reliquaire. Il n'est pas étonnant que périodiquement les auteurs du sacrifice initial soient venus ensuite sur ce dépôt, recouvert quelquefois d'une *mensa*, faire de menues offrandes destinées à raviver sa force. Etant donné la valeur de la stèle – maison du dieu, et du dépôt sacrificiel – reliquaire, on comprend aussi que les fidèles aient cherché à se faire inhumer à l'intérieur ou le plus près possible du champ des stèles, en « terre sainte »[4].

***Deux rites probables :* le blanchiement des stèles, après aspersion de sang ?**

Un dernier mot, pour finir, sur un rite qui très probablement se déroulait après la cérémonie du sacrifice et qui ne s'explique que comme conséquence d'un autre rite. Je veux parler de la *dealbatio* des « pierres de Saturne » que mentionne une inscription d'Hr-es-Srira[5]. Après ce qui a été dit plus haut sur les

1. Comme l'a souligné P. Demargne, lors de la soutenance de thèse de E. Will (*R.H.*, CCXII, 1954, p. 417).
2. Voir *supra*, p. 85 et *Appendice* II.
3. Dans *Céramique punique*, p. 21 et 22 ; voir n. 77. Cf. aussi L. Poinssot, R. Lantier, *R.H.R.*, 1923, p. 32-68 et *C.R.A.I.*, 1945, p. 443 et s.
4. W. Wollgraff, *L'inhumation en terre sacrée dans le paganisme*, *Mém. Ac. Inscr.*, XIV, 2, 1951 a montré que la coutume de déposer des urnes cinéraires dans le téménos des divinités secourables avait précédé l'*inhumatio ad sanctos* des chrétiens. L. Robert a annoncé (*Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 435, n. 6) un mémoire sur l'étude de Vollgraff ; en attendant, voir *Et. Anat.*, p. 297-299 ; Bull. Epigr., *R.E.G.*, 1954, 53 ; *Ann. Collège de France*, 53 (1953), p. 226-228 ; *Gnomon*, 1959, p. 23.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 310-311, nº 3. Un rite de blanchiement existait peut-être aussi dans le culte de Liber pater, selon J. Toutain, *Cultes païens*, III, p. 86, qui se fonde sur une base épigraphique provenant des environs d'Hadrumète (*et opere albari exornavit* : *C.I.L.*, VIII, 11151). Sur la valeur symbolique de la couleur blanche, voir p. 311, n. 1. Quelques références sont à ajouter : à propos de la *dealbatio*, une remarque de saint Augustin sur les galles de Cybèle, accusés de se farder le visage, d'avoir la figure crépie comme un mur (*facie dealbata* : *Civ. Dei*, VII, 26) ; sur le caractère magique de cette pratique : Gruppe,

stèles, il semble bien que ce soient elles que désigne l'expression « pierres de Saturne ». Au moment de leur érection, elles étaient vraisemblablement peintes de couleurs assez vives [1]. Ensuite, il est probable qu'au cours des sacrifices, après l'immolation et la décollation de la victime, on ne se contentait pas de répandre son sang sur l'autel, comme l'indique une inscription néopunique de Bir-Tlelsa [2] ; on devait en asperger aussi les ex-voto dressés dans la zone sacrée du temple, toujours avec la même intention revigorante. Il devenait dès lors indispensable, une fois la cérémonie terminée, de nettoyer à grande eau l'autel et l'aire sacrificielle — de là l'importance de la canalisation qui à Timgad permettait d'évacuer dans le sol les eaux usées — puis de blanchir à la chaux l'autel et les stèles arrosés du sang de la victime.

Depuis le songe et la vision, points de départ du sacrifice, jusqu'aux inhumations finales, il est remarquable que toutes les phases de la liturgie traduisent une exaltation particulière du sentiment religieux, faite à la fois de terreur sacrée devant l'éventuel courroux du dieu, de scrupule et de confiance dans sa providence. Ce qui explique au mieux et la pratique des sacrifices réels et celle des sacrifices de substitution. Tous célébrés dans une même atmosphère très orientale de musique stridente, de fumées d'encens et d'aromates, propre à renforcer l'aspect orgiastique des rites, à plaire aux Africains sémitisés et à inquiéter les occidentaux.

C. — *Les offrandes.*

En dehors des sacrifices réels et des sacrifices de substitution célébrés d'une manière solennelle et en des circonstances qui restent à déterminer, il est évident que les fidèles de Saturne lui offraient plus fréquemment des sacrifices de moindre importance. D'autre part les humbles ne pouvaient pas assumer les frais de grosses victimes ; ils devaient se contenter d'offrandes de moindre valeur marchande. De cela les textes ne parlent guère ; seul Plutarque fait allusion aux moutons et aux volatiles que les Carthaginois achetaient et égorgeaient en l'honneur de leurs dieux. En revanche les reliefs des stèles nous permettent de connaître toutes les offrandes dans leur variété. Comme elles reflètent, dans une certaine mesure, les préoccupations et les espérances des offrants, il peut être utile de les analyser rapidement.

Elles appartiennent à quatre types différents. Elles consistent en animaux, en fruits, en gâteaux et en parfums. Il faut mettre à part les stèles sur lesquelles le personnage présente dans ses mains levées une couronne et une palme, qui sont des symboles et non des offrandes.

Griech. Myth. und Religionsgesch., p. 903. D'autre part, on a remarqué que les murs en pierres crues qui entouraient la « chapelle Cintas » à Salammbô, étaient couverts d'un enduit de chaux. Cet usage de l'enduit à la chaux, attesté à Mactar (G.-Ch. Picard, *Civitas Mactaritana*, p. 28) était rare, semble-t-il, dans les monuments protohistoriques ; il n'a été signalé, à ma connaissance, que par G. Camps, « Un mausolée marocain : la grande bazina de Souk-el-Gour », *Bull. Arch. Mar.*, IV, 1960, p. 63 ; ce monument, de tradition protohistorique, date en fait de l'époque romaine. On peut donc se demander si l'usage du crépissage à la chaux n'a pas été importé d'Orient par les Puniques.

1. Des traces de peinture ont été relevées à El-Kénissia (Dr Carton, *ouv. cit.*), à Sousse (P. Cintas, art. cit., p. 73), à Dougga (Dr Carton, « Le sanct. de B.S. à Dougga », art. cit.), à Hippone (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 439, nº 12).

2. R. Dussaud, *B.A.C.*, 1914, p. 618-620 ; 1917, p. 165-167.

Les animaux offerts en sacrifice sont soit des taureaux amenés dans les conditions définies ci-dessus, soit des moutons que les fidèles retiennent près d'eux ou qu'ils portent dans leur bras ou sur leurs épaules [1], soit des oiseaux, pigeons ou colombes qu'ils tiennent dans leurs mains. **Animaux.**

Taureaux et béliers.

Sur les taureaux et les béliers, il est inutile d'insister de nouveau ; nous avons vu qu'ils représentaient les victimes privilégiées mentionnées par les tarifs de sacrifices et particulièrement chères aux dieux, du fait de leur valeur spécifique et de leur puissance revigorante. Peut-être est-ce cette force vitale que les sculpteurs ont voulu exprimer dans leurs taureaux bondissant ou mugissant, la queue fouettant l'air, ou d'une manière plus simple, sinon plus naturelle, gravissant allègrement les marches de l'autel [2]. La même intention, renforcée sans doute d'une règle liturgique, a dû les pousser à figurer les animaux, gras, ou occupés à se nourrir avant le sacrifice [3]. En tout cas, taureaux et béliers présentés sur les stèles comme offrandes à Saturne ne sont jamais des animaux stéréotypés, quelconques « veaux d'or » (... qui d'ailleurs étaient de jeunes taureaux [4] !) ou agneaux bibliques ; bien qu'ils soient, en Afrique comme ailleurs, les uns symboles de la force génésique du grand dieu céleste, les autres « puissance de pluie » à caractère chthonien, une telle spécificité ne les empêche pas de présenter sur les ex-voto saturniens tous les traits propres aux animaux africains. Ce sont bien les jeunes taureaux (*vituli*) et les moutons provenant de leurs troupeaux (*de pecoribus*) que les Berbères de l'Afrique romaine offraient à leur dieu, qu'ils ont fait figurer aussi sur leurs stèles. Beaucoup de monuments [5] permettent de reconnaître en particulier les moutons barbarins, très laineux et à large queue graisseuse, que les zoologistes considèrent comme caractéristiques de la race africaine. Ils font leur apparition sur les ex-voto puniques du tophet de Salammbô à la fin du IIIe siècle avant notre ère [6] — ce qui correspond au début de la faveur des sacrifices de substitution — ; ils accompagnent ensuite les reliefs des stèles jusqu'à la fin de l'époque romaine, en général isolés, parfois aussi par groupes de deux et même — le cas est plus rare — rassemblés en petit troupeau. D'autres fois, un mouton flanque un taureau [7].

Rongeurs.

A côté de ces victimes de choix, prennent place les humbles offrandes des petites gens. L'analyse des ossements contenus dans les vases cinéraires permet de les identifier ; et les reliefs des stèles confirment l'identification. Que ceux-ci

1. On a pu penser que les béliers représentés sur les stèles ne commémoraient pas des sacrifices, mais y figuraient en tant que symboles divins (M. Vassel, *Etudes puniques*, IX, *Rev. Tun.*, 1919). Cette idée n'est pas acceptable. La présence sur des stèles de béliers qu'on conduit au sacrifice et, mieux encore, de têtes de béliers posées sur l'autel après la mise à mort des victimes prouve qu'il s'agit bien d'offrandes sacrificielles. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 129 et s., nos 7, 49, 53, 280 (*ex vitulo*) ; II, Announa 1 ; Khenchela, 2, 6, 7, 9, 12 (*de pecoribus*).

2. Taureau bondissant (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 146, nº 60 ; 149, nº 70 ; 201, nº 320) ; — mugissant (*ibid.*, p. 129, nº 6) ; — gravissant les degrés de l'autel (*ibid.*, p. 183, nº 216 ; 220, nº 26 ; 315, nº 19 ; 422, nº 2 ; II, Khenchela 8 ; Ksar-el-Haïmeur 1, 2).

3. Taureau mangeant (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 138, nº 35 ; 305, nº 9 ; 348, nº 39) ; bélier broutant des épis (*ibid.*, p. 358, nº 55).

4. *Ex.*, XXXII, 2 : le terme hébraïque est *'egel* = jeune taureau.

5. Voir en dernier lieu Espérandieu, *De l'art animalier dans l'Afrique antique*, Alger, 1957, p. 12.

6. Cf. C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, Cb 667, 674 (fin IIIe s.-début IIe s.) et de la même époque 678, 686, 847, 848, 849, 851, 853, 857, 858, 865, 866, 925.

7. Quatre béliers sur une stèle de Ksiba (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 425, nº 11) ; troupeau de taureaux sur deux stèles d'Aïn-Tounga (*ibid.*, p. 153, nº 99 ; 200, nº 304).

soient peu abondants s'explique par la pauvreté des offrants, incapables de supporter les frais d'un ex-voto sculpté. Parmi ces offrandes, on reconnaît surtout des animaux de clapier tels que les lapins, mais même de tout petits rongeurs tels que les rats et les souris[1].

Volatiles : le coq, la colombe,

Plus courantes et significatives paraissent les offrandes de volatiles. Le coq — on a vu ci-dessus pour quelles raisons — est plus d'une fois attesté[2]. Mais ce sont d'autres oiseaux qui, dans les mains des dédicants et des dédicantes, sont les plus souvent figurés. Et dans ces oiseaux on arrive en général, malgré la rusticité des sculptures, à reconnaître des pigeons ou colombes. Ce qui ne surprend pas, pour différentes raisons. D'abord parce que la colombe est depuis longtemps, depuis le IIe millénaire av. J.-C. au moins, associée aux divinités de la fécondité dans le Proche-Orient et le monde égéen et singulièrement, semble-t-il, en pays phénicien. C'est peut-être à Chypre que son rôle sacré apparaît le plus tôt, dès l'époque préhistorique, si l'on en croit le grand nombre de vases portant des représentations de colombes[3]. Et l'on sait que les relations étaient étroites entre Chypre et la Phénicie. En tout cas, en Phénicie, la colombe était l'animal d'Ashtart, déesse de la fécondité[4]. Localement déesse d'Aphca, où on la vénérait précisément sous la forme d'une déesse-colombe, Ashtart, ayant supplanté Elat, comme Ba'al avait pris la place de El, était devenue la déesse principale et universelle des Phéniciens. Passons en Syrie. Le rôle sacré de la colombe est tout aussi prééminent. Car Atargatis, la déesse syrienne qui ne doit pas être confondue, comme on le fait souvent, avec l'Astarté phénicienne, mais qui est née à basse époque, en pays syrien précisément, de la combinaison de plusieurs déesses antérieures[5], a hérité d'elles leurs animaux sacrés : le lion, le poisson et le pigeon. Certes les documents iconographiques qui associent Atargatis et la colombe ne sont pas très nombreux[6] et ils datent tous, — ce qu'on

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 171, no 172 ; 203, no 2.

2. A Hr-Zerroug (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 250, no 4), à Hr-es-Srira (*ibid.*, p. 312, no 6), à Aïn-Nechma (*ibid.*, p. 408, no 12 ; pl. XV, fig. 3), à Tipasa (*ibid.*, II, Tipasa 1 ; pl. XL, fig. 4). Cf. *supra*, p. 210 et s.

3. Cf. P. Dikaios, « Les cultes préhistoriques dans l'île de Chypre », *Syria*, XIII, 1932, p. 350 et s. Voir G. Glotz, *La civilisation égéenne*, p. 277 ; A. Evans, *The palace of Minos*, p. 221 et s. ; E. D. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, p. 137 et s. La colombe accompagne maintes fois les déesses-mères ou déesses de la nature ; cf. par exemple sur des cylindres hittites : Ward, *The Seal cylinders of Western Asia*, nos 898, 904, 907, 908, 943.

4. W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1927, p. 294 et *The religion of Semites*, p. 219, 294 ; C. Clemen, *Lukians Schrift über die Syrische Göttin, Der Alte Orient*, 37, 3-4, 1938, p. 56-57.

5. Selon R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, coll. Mana, p. 365, Atargatis serait née de la combinaison de 'Ashtart et de 'Anat. Selon G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie*, 1943, p. 59 et s. son nom serait composé des deux éléments divins, Atar syrienne (= 'Ishtar mésopotamienne = 'Ashtart phénicienne) et Até araméenne (= 'Anat phénicienne). Sur l'étymologie du nom, voir Albright, *Am. Journ. of semitic Languages*, 1925, p. 73 et s. pour qui Atar et Até sont des déesses sœurs.

A la bibliographie sur Atargatis établie par G. Goossens, *ouv. cit.*, p. 57, n. 2, il faut ajouter les articles très suggestifs de R. Dussaud, « Peut-on identifier l'Apollon barbu de Hiérapolis » ?, *R.H.R.*, 1943, p. 140 et s. et de P. Perdrizet, « A propos d'Atargatis », *Syria*, 1931, p. 267-273 et « Atargatis », *Mél. F. Cumont*, II, 1936, p. 885-891.

6. A Doura-Europos, un graffite provenant de la maison des prêtres d'Artémis reproduit l'image cultuelle d'Atargatis, un aigle sur la tête, deux colombes sur les épaules (*The excav. at Doura-Europos*, IV, p. 210 et pl. XIX, 3) ; tandis qu'un relief provenant du temple d'Adonis représente Atargatis une couronne tourrelée sur la tête, flanquée de deux colombes (*ouv. cit.*, VII-VIII, p. 163-165 et pl. XXXI, 1). Hormis ces deux documents, on ne peut guère citer qu'une statue retirée du lit du Nil en 1902, devant Zagazig (anciennement Boubasté) et qui figure Atargatis avec une colombe à ses pieds : P. Perdrizet, « Atargatis », art. cit., voit une statue de culte dans cette œuvre égypto-grecque de la fin de l'époque ptolémaïque ou de la haute époque impériale.

n'a pas assez remarqué — de la fin de l'époque hellénistique et de l'époque romaine, c'est-à-dire du moment où Atargatis prend un caractère universel et devient la grande « déesse syrienne » par excellence[1]. Mais dans la légende[2], comme dans le culte qu'on célébrait à Hiérapolis de Syrie[3], les pigeons jouaient un rôle très important ; les Syriens les considéraient comme des oiseaux sacrés et même parmi les oiseaux sacrés leur réservaient, ainsi qu'aux aigles, une vénération spéciale.

La considération particulière, qui en Orient entourait la colombe, vient donc sans doute de ce qu'elle était l'attribut, en quelque sorte le fétiche d'Ashtart en Phénicie et d'Atargatis en Syrie. Mais elle n'avait reçu cette consécration que parce qu'on la regardait comme l'oiseau le plus amoureux et le plus prolifique, à la fois comme symbole de pureté et d'amour. C'est à ce titre qu'on la trouve associée à beaucoup de divinités de la fécondité, en particulier aux Aphrodites d'origine orientale, telles que celle du Mont Eryx en Sicile[4]. C'est à ce titre aussi qu'on la représente volontiers sur les monuments funéraires, comme on verra tout à l'heure.

oiseau d'Ashtart

Animal sacré d' 'Ashtart phénicienne et de Vénus Erycine, la colombe a été par ces deux divinités introduite dans le cycle de Tanit. Pour 'Ashtart qui était, quel que soit le nom sous lequel on l'adorait dans les villes de Phénicie[5], la grande déesse de la fécondité, présidant à la génération sous toutes ses formes, sa présence parmi les divinités carthaginoises est assurée par les inscriptions et par les documents iconographiques[6]. En présentant les divinités de Carthage, S. Gsell, à qui manquaient les précieux renseignements fournis par les fouilles de Ras-Shamra, a eu tort de confondre Tanit et 'Ashtart[7], qui étaient en réalité

1. Sur Atargatis « *dea syria* », cf. F. Cumont, *Rel. orient*4., p. 95 et s. et G. Goossens, *ouv. cit.*, p. 96 et s.

2. A l'époque gréco-romaine, la légende considère Atargatis comme née d'un œuf, tombé du ciel et couvé par des colombes (Hygin, *Fab.*, 197). Les diverses légendes sur la naissance d'Atargatis ont été étudiées par Fr. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, II, 1922, p. 192-196. Dans la légende, comme dans le culte, les poissons sont associés aux colombes.

3. Sur ce sujet, voir G. Goossens, *ouv. cit.*, p. 63-65. Dans tous les sanctuaires de la déesse syrienne — qu'on l'appelle Atargatis chez les Araméens, Derceto à Ascalon, Diasuria sur le Janicule — étaient entretenues des colombes, auxquelles il était défendu de toucher. Sur l'interdiction de manger des pigeons à Hiérapolis, cf. Lucien, *De dea syr.*, 14 ; Xénophon, *Anab.*, I, 4, 9. Ils voltigeaient en ville en pleine liberté (Lucien, *De Dea syr.*, 54). Une colombe en or était perchée sur le *semeion* qui se trouvait entre les statues d'Hadad et d'Atargatis dans le sanctuaire de Hiérapolis : Lucien, *De Dea syr.*, 31. Voir G. Goossens, *ouv. cit.*, p. 65 et s. avec discussion sur la nature de ce *semeion*. La colombe jouait un rôle dans le culte de Semiramis, fille de Derceto : Lehmann-Hampt dans Roscher, *Lex.*, s.v. *Semiramis*, col. 681.

4. Sur les colombes du mont Eryx : Ael., *Nat. An.*, IV, 2. Voir R. Schilling, *La rel. rom. de Vénus*, 1954, p. 237.

5. Elle était vénérée à Tyr (*C.I.S.*, 8 ; *R.E.S.*, I, 307 ; II, 800 ; III, 1205), où son culte est attesté par Josèphe, *Ant. Jud.*, VIII, 5, 3, 146 ; *Contr. Apion* I, 18, § 118, 119, 123 ; Philon de Byblos, II, 24 (*F.H.G.*, III, p. 569) ; Cicéron, *De nat. deor.*, III, 16, 42 ; — à Sidon (*C.I.S.*, no 3, l. 15, 16, 18 ; no 4 ; *R.E.S.*, III, 1202 ; Lucien, *De Dea syr.*, 4) ; — à Béryte (Damascius, *Vit. Isidori*, 302) ; — à Byblos où elle est appelée « la maîtresse de Gebal » (Cicéron, *Nat. deor.*, III, 23, 59 ; Plut., *De Is. et Osir.*, 15 ; *C.I.S.*, I, pl. I du t. I) — à Ascalon (Hérod. I, 105 ; Pausanias, I, 14, 6 ; *C.R.A.I.*, 1909, p. 308 et 1910, p. 412).

6. Les documents relatifs à 'Ashtart en Afrique sont rassemblés par S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 251 et s. Outre les noms théophores qui contiennent le nom d''Ashtart (Amatashtart, Bodashtart, Abdashtart, etc.), il y a des ex-voto qui mentionnent le nom même de la déesse. A quoi il faut ajouter des statuettes : voir *infra*, n. 2, p. 355.

7. *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 265. S. Gsell avait pourtant signalé une dédicace adressée « à la Dame (= Tanit), à 'Ashtart et à Tanit du Liban » (*Rép. Ep. Sém.*, I, 17), qui démontre que Tanit et 'Ashtart étaient deux déesses différentes. Pour une nette différenciation entre les deux divinités : G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 64 et s.

deux divinités différentes. Quand Carthage a été créée, 'Ashtart n'était encore qu'une déesse secondaire par rapport à la grande déesse Elat, que les documents de Ras-Shamra ont révélée comme la parèdre du grand dieu El. Mais quand plus tard, 'Ashtart eut supplanté Elat et acquis une valeur universelle, elle s'introduisit à Carthage aussi bien que dans les cités phéniciennes, avec cette différence considérable qu'à Carthage le premier rang étant occupé par la Rabbat — la Dame —, elle dut se contenter d'une place de second plan. Cette place, elle l'occupa avec ses caractères originels de déesse de la fécondité et son attribut essentiel, la colombe.

et d'Aphrodite.

Non loin de Tanit, en territoire punique, était adorée une autre déesse à la colombe : la Vénus du Mont Eryx qu'on vénérait à *Sicca* (Le Kef). Quand les Carthaginois occupèrent la partie occidentale de la Sicile, ils entrèrent en rapport avec des orientaux immigrés dans l'île, les Elymes qui vivaient autour de leur sanctuaire du Mont Eryx voué à Aphrodite. Tout porte à croire que les occupants entretinrent les meilleurs rapports avec les Elymes. Toujours est-il que, retrouvant en Aphrodite leur 'Ashtart, ils lui vouèrent un culte. Diodore l'affirme[1]. Peut-être même firent-ils figurer son effigie sur les monnaies qu'ils frappèrent en Sicile[2]. Mieux, l'alliance des Puniques et des Elymes devint une véritable entente cordiale, qui se manifesta d'une manière très concrète : l'envoi en Afrique d'une colonie élyme, qui s'installa sur un site dont le relief lui rappelait celui de la citadelle sicilienne. Ainsi fut fondée *Sicca*. Ils y installèrent en même temps leur culte national ; et leur ville, sous le nom de *Sicca Veneria*[3], devint célèbre par les prostitutions sacrées qui se déroulaient dans son sanctuaire. Les relations des Elymes de Sicile avec leur colonie africaine se poursuivirent régulièrement, dépassant en intimité les relations habituelles des métropoles et des colonies, s'il est vrai, comme l'affirment plusieurs auteurs anciens[4], que chaque année, Aphrodite quittait pour neuf jours son sanctuaire de l'Eryx pour se rendre en Libye, accompagnée de ses colombes sacrées. Elles supposent à la base le maintien d'une alliance étroite entre les Elymes et les Puniques. Non moins étroites d'ailleurs étaient les relations entre Tanit et Aphrodite Erycine, puisque des auteurs se laissèrent abuser au point de mettre au compte de Tanit les rites de prostitution propres au sanctuaire de *Sicca Veneria*[5].

1. Diodore, IV, 83, 4.
2. Cf. Müller, *Num. Afr. anc.*, II, 75-76, nº 16-17 et p. 82 ; Hill, *Coins of ancient Sicily*, pl. X, fig. 7.
3. Solin, XXVII, 8, affirme qu'il s'agit de la Vénus du Mt Eryx ; Val. Max. II, 6, 15. Voir E. Pais, *Storia critica di Roma*, I, p. 252. Sur le culte de Vénus à *Sicca* : *C.I.L.* VIII, 15881, 15894 ; cf. J. Toutain, *Cultes païens...*, Ire partie, I, p. 385.
4. Ael. *Nat. anim.*, IV, 2 ; *Variae histor.*, I, 15 ; Athénée, IX, 51, p. 394, f.
5. Sur les prostitutions sacrées en usage à *Sicca Veneria* : Val. Max., II, 6, 15 qui qualifie les prostituées de *punicae feminae*, ce qui, note S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 403, n. 4 peut s'expliquer par le fait que *Sicca* se trouvait en territoire punique. S. Gsell ne croit pas que *Sicca* était une colonie élyme ; il pense que la Vénus de *Sicca* a été identifiée à celle du Mt Eryx à cause des prostitutions qui se pratiquaient dans les deux sanctuaires.
Il n'y a pas de preuve que la prostitution sacrée ait existé dans le culte de Tanit-Caelestis, comme l'ont cru de nombreux auteurs, parmi lesquels A. Audollent, *Carthage romaine*, p. 387 ; Ch. A. Julien, *Hist. Afr. du N.*, 2e éd. révisée par C. Courtois, p. 89. *Contra* et à juste titre : G. Ch. Picard, *Karthago*, III, 1952, p. 218 et *Rel. Afr. Ant.*, p. 156-157. Les passages de saint Augustin auxquels on se réfère sont : *De civ. Dei*, IV, 10 où il s'agit du culte de Vénus en Phénicie et II, 4 et 26 où il parle de la *metricia pompa* qui se déroule à Carthage ; c'est, on l'a déjà noté (G. Ch. Picard, art. cit.), une injure ba-

Sous cette double influence, de l' 'Ashtart phénicienne et de l'Aphrodite de l'Eryx, Tanit qui se trouvait déjà si proche d'elles par son aspect essentiel, primordial, de déesse de la fécondité et qui en même temps les couvrait toutes deux de son autorité de déesse céleste, souveraine et universelle, devait tout naturellement hériter de leur attribut essentiel, la colombe. Aussi normalement qu'elle héritait d'autre part des poissons d'Ashérat et de la grenade d'Héra[1]. Peut-être comprend-on mieux dès maintenant pourquoi on trouve la colombe associée à Tanit-Caelestis, tantôt dans la main de la déesse en qualité d'attribut[2], tantôt dans la main de ses prêtres et de ses fidèles en qualité d'offrande[3].

La qualité d'oiseau associé aux divinités de la fécondité et le principe de la double appartenance des attributions, des attributs et des offrandes aux divinités parèdres ne suffisent toutefois pas à expliquer la présence si fréquente du pigeon (ou de la colombe) entre les mains des dédicants et des dédicantes des stèles votives dédiées aussi bien à Baʿal-Saturne qu'à Tanit-Caelestis. Ce serait même plutôt un obstacle. Dans les cultes d' 'Ashtart et d'Atargatis, la colombe est tabou. Il est interdit d'y toucher[4]. A quoi l'on peut d'ailleurs répondre que

nale de la part des chrétiens. De plus, il n'est pas sûr qu'il ne s'agisse pas du culte de Cybèle. Et s'il s'agit de Caelestis, il faut tenir compte d'une part du syncrétisme qui avait uni Caelestis et Cybèle, laquelle portait aussi le qualificatif de « céleste » ; d'autre part de la nécessité de conjuguer leurs efforts contre les progrès du Christianisme, qui avait dû réunir leurs clergés. Selon P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions*, 1949, p. 52 et s., à l'époque de saint Augustin les fêtes de Caelestis étaient les mêmes que celles de Cybèle.

1. Cf. *supra*, p. 204.
2. Si, avec G. Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 66-67, on reconnaît une image de Tanit dans la femme ailée sculptée sur le couvercle du sarcophage dit de la prêtresse, découvert dans la nécropole de Sainte-Monique et conservé au Musée Lavigerie de Carthage ; elle tient dans la main gauche une colombe, et dans la main droite une pyxide. La présence d'une femme ailée dans la niche cintrée d'une stèle de Carthage, à la place habituellement réservée aux divinités (*C.I.S.*, 183, pl. XLV du t. I) appuie cette interprétation ; on retrouve encore la même figure sur une coquille d'œuf d'autruche de Gouraya (M. Astruc, *Libyca*, II, 1954, p. 18). Et l'on pense aussi aux ailes qui enferment le bas de la statue de la déesse léontocéphale de Thinissut (A. Merlin, *Le sanctuaire de Baʿal et de Tanit près de Siagu*, pl. III). Sur le sarcophage « de la prêtresse » de Carthage, cf. Héron de Villefosse, *Mon. Piot*, p. 96-99, fig. 7 et pl. VIII ; Boulanger, *Musée Lavigerie*, p. 15-18, pl. III. Même s'il s'agit réellement d'une prêtresse, son vêtement et ses attributs sont sans doute ceux de Tanit. On trouve aussi une colombe dans la main de la déesse (ou d'une prêtresse !) sur des vases (R. P. Delattre, *Musée Lavigerie*, p. 123, 2 ; 124-125, 3 et pl. XIX, 2 et 3). Plusieurs statuettes en terre cuite représentant une déesse accompagnée de la colombe ont été trouvées en Afrique : dans un sanctuaire d'El-Djem, déesse assise sur un trône et tenant une colombe (A. Merlin, *B.A.C.*, 1909, p. CCXXXIV ; *Cat. Mus. Alaoui, suppl.*, p. 167-168, nº 299 et s. et pl. XCIII, fig. 1 et 2) ; — dans la nécropole de Dermech, à Carthage (P. Gauckler, *Nécr. pun. de Carthage*, I, p. 249-250 et pl. CLXXV, fig. 2 et 2 *bis* et non CLXXIII ; 2, comme il est indiqué par erreur ; Ph. Berger, *Cat. Mus. Lavigerie*, p. 123 et s. ; pl. XIX, 2 et 3 = vase-statuette de femme tenant une colombe). Ces statuettes étaient soit importées de Phénicie, soit fabriquées sur place d'après des modèles phéniciens : cf. les figurines du même type trouvées à Amrit et dans la région de Tortose : L. Heuzey, *Cat. Fig. ant., Musée du Louvre*, 1923, p. 75-76 et 77 ; pl. XI, 5 ; XII, 5.
3. Sur plusieurs stèles puniques deux colombes accompagnent le signe dit de Tanit (*C.I.S.*, 183, pl. XLV du t. I) ou la main divine (*C.I.S.*, 3056 et 3073, pl. LXIV du t. II ; 3159, 3173, pl. LXV). Une seule colombe figure sur les stèles *C.I.S.*, 404, pl. LVI du t. I ; 763, pl. IX du t. II ; 1441, pl. XXV ; 1709, pl. XXXII ; 1827, pl. XXXIV ; 1948, pl. XXXVIII ; 2166, pl. XLIV ; 3064, pl. LXIV ; 3131, pl. LXV. Sur des stèles du Musée Alaoui : La Blanchère-Gauckler, *Cat. Mus. Al.*, I, pl. XVIII, 712 ; XXII, 835, 856, 862. Au Musée S. Gsell d'Alger, sur une stèle néopunique de Ksiba M'raou : P. Wuilleumier, *Musée d'Alger, supplément*, pl. II, 5. Sur les stèles du tophet de Salammbô, les colombes apparaissent à la fin du IIIe siècle ou au début du IIe siècle av. J.-C. : cf. C. Picard, *Cat. Mus. Al.*, n.s., . Coll. Puniques, Cb. 684-701. On retrouve la colombe sur de nombreuses stèles d'époque romaine, tantôt au sommet des monuments, affrontées ou picorant un arbre, une couronne ou une grappe de raisin, tantôt dans la main des dédicants, en qualité d'offrandes : voir pour exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VI, fig. 4 ; XVI, fig. 2, 8 ; XVIII, fig. 2 ; II, pl. XXIII, fig. 5 ; XXIV, fig. 7, 9 ; XXV, fig. 8 ; XXVII, fig. 4 et 7 ; XXIX, fig. 3 ; XXXVIII, fig. 3 ; XXXIX, fig. 1.
4. Ou plus exactement de la manger : Lucien, *De Dea syr.*, 14 ; Xénophon, *Anab.*, 4, 9. Ce qui ne veut d'ailleurs pas dire qu'on ne pouvait pas la sacrifier à la divinité. Il est vrai que le seul fait de toucher un

la colombe n'est pas l'attribut essentiel de Tanit-Caelestis, mais seulement un de ses nombreux attributs secondaires, empruntés aux divinités de son cortège.

le pigeon : offrande de substitution.

Il y a une autre raison complémentaire de la première : c'est que le pigeon est considéré depuis une haute antiquité comme une offrande de substitution. Déjà sur les tablettes de Ras-Shamra, il figure comme telle. Et cet usage est confirmé par l'autorisation qu'en donne pour sa part le *Lévitique* (I, 14-17), autorisation dont on a pensé à tort qu'elle datait seulement d'une époque récente[1]. En recourant à lui d'une manière très usuelle dès la fin du IIIe siècle, les Puniques ne firent donc que renouer avec une lointaine tradition, jamais abandonnée.

A un double titre — par sa valeur intrinsèque de symbole de fécondité et par sa valeur d'offrande de substitution consacrée par la tradition — on peut être assuré (sa présence répétée sur les ex-voto l'indique bien) que la colombe était considérée par les fidèles comme une des victimes les plus significatives et les plus appréciées de Saturne aussi bien que de Caelestis.

symbole de vie et d'immortalité.

Rappelons enfin que certains documents montrent l'oiseau becquetant une grappe de raisin, une couronne ou l'arbre de vie[2], ou encore se désaltérant dans un vase. C'est que, symbole de fécondité, il est aussi, on l'a vu plus haut, emblème de vie et d'immortalité. Dès lors se trouvent associées deux idées complémentaires et fondamentales pour tous ceux qui se préoccupent non seulement de l'abondance des biens matériels ici-bas, mais aussi de leur sort dans l'au-delà. Ce qui explique que les mêmes expressions iconographiques se rencontrent à la fois sur les ex-voto offerts par des fidèles, pour qui Saturne n'est pas seulement le dieu de la fertilité et de la fécondité terrestre, mais aussi le maître de l'autre monde, et sur les monuments funéraires de ceux qui escomptent pour leur âme, représentée par un oiseau selon une croyance courante de l'Antiquité[3], l'immortalité bienheureuse, récompense de leur pureté[4].

Fruits.

Les fruits sont offerts probablement en qualité de prémices. Outre la grappe de raisin, la grenade et la pomme de pin, qui constituent les offrandes les plus fréquentes, du fait de leur richesse symbolique et de leur puissance spécifique[5], on trouve en effet, rassemblée dans les *canistra* des stèles de Thala et d'Hr-es-Srira[6], toute la gamme des produits de cette région riche en fruits et en légumes : des noix, des amandes, une figue, une mûre, une pomme, une poire, un rayon de miel, une courgette, un concombre. Et cet étalage des produits locaux est exposé chaque fois sur une *mensa*, encadrée par des lampadaires. Il s'agit là de la table de la prothèse, qui dans certains cultes agraires et singulièrement en Orient — la

pigeon rendait impur. Des interdits du même genre existaient en Babylonie, où l'on ne pouvait offrir à un dieu les animaux qui lui étaient consacrés : Fr. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, 1921, p. 85, repris par M. RUTTEN, *Contrats de l'époque séleucide conservés au Musée du Louvre, Babyloniaca*, XV, 1935, p. 47-48. Chez les Israélites, la colombe est l'animal pur par excellence, le seul oiseau offert en sacrifice : cf. CHEYNE, *Encycl. Biblica*, I, art. *dove*, col. 1129-1130 ; F. SÜHLING, « Die Taube als religiöses Symbol im christ. Altert. », *Röm. Quartalsch.*, suppl. Heft 24, 1930, p. 16.

1. Voir, sur cette question, R. DUSSAUD, *Orig. can. sacr. isr.*, p. 87.
2. *Supra*, p. 149 et 214.
3. Sur la doctrine de l'âme-oiseau, cf. *supra*, p. 214 et n. 3. Sur l'oiseau des stèles funéraires comme symbole de vie, voir Fr. BRAEMER, *Stèles fun. de Bordeaux*, p. 119, avec références.
4. Sur ce thème, voir F. CUMONT, *La stèle du danseur d'Antibes et son décor végétal*, Paris, 1942.
5. Voir *supra*, p. 195 et s.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 304, nº 9 ; pl. X, fig. 1 ; p. 308 et s., nº 2 ; pl. X, fig. 4 ; nº 11, 18 et s.

Bible la mentionne plus d'une fois — apparaît dressée à côté de l'autel des sacrifices comme un appareil liturgique indispensable[1]. On y dépose en effet les instruments du culte, vases, outils sacrificiels, et en outre les offrandes dédiées. Avec ses deux lampadaires, elle doit être rapprochée surtout de la table des pains de proposition, flanquée de deux candélabres, qui se trouve figurée face au Tabernacle sur une fresque de la synagogue de Doura-Europos par exemple[2].

Gâteaux

Des gâteaux accompagnent très souvent les autres offrandes ; à Hr-es-Srira ils sont mêlés aux fruits. Ailleurs, ils gisent dispersés dans le champ des offrandes autour de l'autel. Ou bien des dédicants les tiennent en main. Ils sont de trois sortes : ronds, comme des pains ou des galettes, c'est-à-dire les mets de consommation quotidienne[3] ; en forme de couronnes, comme on en fabrique encore aujourd'hui en pays méditerranéen — et cette forme est sans aucun doute liée au symbolisme de la couronne, dont on parlera plus loin[4] — ; enfin en forme de losanges. Ces derniers ont fait l'objet de maintes discussions. On a voulu y reconnaître des fuseaux ou des quenouilles, voire une imitation du sexe féminin. Il me paraît plus simple et plus circonstancié d'y voir une imitation du bétyle losangiforme, qui figure sur les stèles carthaginoises à partir du Ve siècle[5].

Ces deux dernières sortes de gâteaux devaient être préparées spécialement à usage religieux, et c'est pour cette raison qu'on leur donnait des formes en rapport soit avec un symbole cher aux « initiés », soit avec un objet évocateur de la présence divine.

Parfums

Quant aux *parfums*, on sait quel rôle important ils jouaient dans le rituel punique comme dans tous les rituels orientaux[6]. Nombreux sont les textes religieux qui mentionnent les offrandes d'aromates. Les Numides empruntèrent ce rite aux Carthaginois. Une inscription bilingue d'*Althiburos*, qui commence d'ailleurs par la formule *quod bonum faustum felixque sit* déjà signalée à N'Gaous, fait mention dans sa partie néopunique d'une corporation de l'encens[7]. Et les énormes quantités d'*unguentaria* livrées par les sanctuaires d'El-Khénissia, de *Thuburnica*, de Sousse, d'El-Hofra entre autres, sans parler d'Haïdra et de Timgad, montrent l'importance que conserva ce genre d'offrande à l'époque romaine.

Il est d'ailleurs très remarquable que la plupart des dédicants représentés sur les ex-voto portent dans leur main gauche une pyxide contenant de l'encens, tandis que de la main droite ils en déposent quelques grains dans la flamme de l'autel embrasé. A voir les ex-voto, cette scène apparaît comme de loin la plus courante. Du reste, on a retrouvé çà et là, dans les fouilles, des brûle-parfums. Et

1. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 309, nº 4.
2. Panneau WB1 : C. H. KRAELING, *D.R., Final Report* VIII, part I : *The synagogue*, 1956.
3. Sur la substitution du pain à la galette dans la nourriture des Romains, et sur la forme des pains, dont la plus courante est le *panis quadratus*, miche ronde fendue en quatre, voir J. ANDRÉ, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris, 1961, p. 71-72. Il est probable qu'en Afrique, la galette a duré plus longtemps, le pain restant un objet de luxe.
4. *Infra*, p. 396.
5. Cf. C. PICARD, *ouv. cit.*, Cb 139, 140, 293, 312-315, 317, 358-360, 488, 494-497, 517.
6. Voir S. GSELL, *ouv. cit.* IV, p. 106.
7. J.-G. FÉVRIER, « Une corporation de l'encens à Althiburos », *Semitica*, IV, p. 19-24.

beaucoup d'autels ressemblent plus à des *thymiateria* qu'aux *arae* habituelles. Au point que l'on peut se demander si les objets, qui souvent sur les stèles puniques et néopuniques flanquent le « signe de Tanit » ou le dédicant, et qu'on interprète généralement comme des caducées, ne sont pas en réalité des brûle-parfums. Avec le sacrifice *molk* et le *molchomor*, l'offrande de l'encens destinée sans doute à en perpétuer les effets peut donc être considérée comme un acte essentiel de la piété des Africains païens[1]. Et cet acte pieux avait en outre le mérite de rappeler que Saturne était bien l'héritier de Ba'al-Ḥammon, le « seigneur des autels à parfums ».

Nous touchons là un des aspects les plus remarquables du rituel : sa permanence de l'Orient sémitique à la Carthage punique, puis à l'Afrique romaine. De la plus lointaine Phénicie jusqu'au IVe siècle de notre ère, il a somme toute peu évolué dans ses formes extérieures. Une telle permanence ne pourrait s'expliquer sans l'existence d'un corps sacerdotal, gardien intransigeant de la liturgie.

1. *Sine ture religionis officium claudicat* : Ausone, *Adv. Nat.*, VII, 26. Les païens faisaient un tel usage de l'encens dans leurs cérémonies, que les premiers chrétiens l'eurent en horreur. Tert., *Apol.* 30, 5 et s., et 42, 7 dit nettement que les chrétiens ne brûlaient pas d'encens. Et Arnobe en combat l'usage. Ce qui prouve que celui-ci commençait à se répandre. Il fut en effet assez vite adopté par les chrétiens pour accompagner la liturgie, alors que chez les païens, il constituait souvent l'essentiel de leur liturgie : voir MAC CULLOCH, *Incense*, dans *Hasting's Encyclop.*, p. 205, a-b ; PFISTER, *R.E.*, s.v. *Rauchopfer*. Sur les pyrées représentés sur les stèles et les brûle-parfums retrouvés dans les temples, cf. P. CINTAS, *R.Afr.*, 1947, p. 21 et s. et 26 et s., fig. 54-55. Sur les nombreux pyrées retrouvés dans les ruines de Palmyre, cf. H. SEYRIG, *Syria*, XIV, 1933, p. 263 et s., qui fait un rapprochement avec le rituel punique. Sur les objets interprétés ici comme « autels à parfums », alors qu'ils le sont en général comme caducées, voir C. PICARD, *ouv. cit.*, p. 26-27 ; on les comparera aux *thymiateria*, décrits par K. WIGAND, *Bonn. Jahrb.*, 122, 1912, p. 1-97.

CHAPITRE III

PRÊTRES ET INITIÉS

Etant donné la place du sacrifice dans le culte de Saturne, la complexité de son rituel et le rôle essentiel qu'y jouent des prêtres de rangs divers à plusieurs moments de la cérémonie, étant donné aussi la permanence de rites sacrificiels, dont l'essentiel — l'esprit — n'a guère varié du début de l'époque punique à la fin de la domination romaine, on peut augurer l'importance du sacerdoce dans les communautés religieuses locales.

Malheureusement tous les problèmes qui touchent au sacerdoce sont d'une particulière complexité et ils prêtent à d'infinies discussions. Les textes littéraires sont à leur endroit presque complètement muets. Les inscriptions fournissent quelques renseignements, mais à l'état dispersé et d'une interprétation souvent malaisée. Et il en est de même des reliefs. En battant le rappel de tous les documents, en confrontant les données des textes avec celles des reliefs, et en procédant par comparaison avec d'autres cultes, on peut cependant résoudre quelques questions pendantes ou pour le moins formuler des hypothèses vraisemblables.

Il n'est pas jusqu'à l'existence même d'un sacerdoce qui ne fasse problème. Tous ceux que les inscriptions nomment *sacerdotes Saturni* sont-ils effectivement des prêtres ou bien cette appellation ne désigne-t-elle que des « initiés » ? Telle est la première question qu'il convient d'examiner ; elle commande nécessairement toutes les autres.

A. — *Prêtres ou initiés* ?

A lui seul, le texte de la *Passio* des saintes Perpétue et Félicité, qui nous apprend qu'à Carthage les condamnés aux bêtes étaient obligés de revêtir le vêtement *viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri*[1] oblige à se poser cette question. Le *sacerdos* de Saturne y est mis en parallèle avec la *sacrata*, c'est-à-dire l'initiée à Cérès. Il faut donc se demander si, comme dans les mystères de Bacchus[2], *sacerdos* ne désigne pas simplement un fidèle voué au dieu plutôt qu'un prêtre proprement dit. Sacerdos = Sacratus.

1. *Supra*, p. 340, n. 2.
2. Cf. Liv. XXXIX, 13, 8 (*sacerdotes in vicem matronae creari solitae*) ; 14, 7 (*sacerdotes eorum sacrorum seu viri seu feminae essent*). Voir A.-J. FESTUGIÈRE, *R. Bibl.*, XLIV, 1935, p. 203 et s. ; G. MÉAUTIS, *Mél. Radet*, 1940, p. 476-485 ; Y. BÉQUIGNON, *R.A.*, 1941, p. 190-191 ; A.-J. FESTUGIÈRE, « Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos » *M.E.F.R.*, LXVI, 1954, p. 79 et s. ; et surtout M. P. NILSSON, *The dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund, 1957.

Le grand nombre de *sacerdotes Saturni*.

On s'est d'autre part étonné de l'extraordinaire quantité de *sacerdotes* que font intervenir les inscriptions votives de certains sites. A Aïn-Tounga, 152 *sacerdotes* sont nommés sur 299 ex-voto inscrits. Les premiers éditeurs de 1889, Ph. Berger et R. Cagnat[1] en ont été frappés. Ils considéraient même que « le fait le plus saillant de ces inscriptions, c'est le grand nombre de prêtres de Saturne qui y sont mentionnés », et ils soulignaient cela comme « très curieux, particulier au culte de Saturne ». Au Bou-Kourneïn, la proportion est encore plus forte, si l'on s'en tient aux inscriptions complètes ou presque complètes — ce qui sur ce site est l'exception — : 21 *sacerdotes* sur 31 ex-voto. Elle se retrouve à peu de chose près à *Neferis*, où l'on compte 14 *sacerdotes* sur 23 textes en bon état. On pourrait aisément allonger cette liste d'exemples. En maints endroits deux sur trois des ex-voto nomment un « prêtre ».

Critique de la théorie « assimilatrice » de G. Picard.

L'étonnement, que provoque une telle proportion, tomberait, si avec Ch. Clermont-Ganneau et F. Cumont[2] on se résignait à confondre *sacerdos* et initié. Ce qu'a récemment accepté M. G. Picard[3], pour qui il n'y aurait aucune différence entre *sacerdos* et *sacratus*. Que *sacratus* désigne bien l'initié, le « voué », le « consacré » à la divinité, ne paraît pas douteux ; il en est d'ailleurs ainsi dans d'autres cultes à mystères ; tel celui de Cybèle, où « les mystes des deux sexes » sont dénommés d'une façon générale : *sacrati utriusque sexus*, à Mactar par exemple[4]. En revanche *sacerdos* recouvre, me semble-t-il, une autre réalité. Pour plusieurs raisons.

Tout d'abord parce que *sacerdos* se distingue nettement de *sacratus* dans deux inscriptions dédiées à Caelestis : l'une de Rome, où un *sacerdos* intervient *una cum sacratis et canistrariis*[5] ; l'autre de Timgad, où les dédicants énumérés sont répartis en trois groupes : les *sacerdotes*, les *canistrarii* et les *sacrati*[6]. Certes, il s'agit ici du culte de Caelestis et non de Saturne, mais il ne devait pas y avoir de grandes différences dans l'organisation des clergés.

D'autre part, si le *sacerdotium* n'impliquait qu'une qualité d'initié et non pas une fonction (sacerdotale), comment comprendre qu'une stèle du Bou-Kourneïn ait pu être érigée pour commémorer l'accomplissement d'un *sacerdotium* (*sacerdotium solvit*)[7] ? Ou mieux qu'à *Diana Veteranorum*, une statue ait pu être offerte *ob sacerdotium anno expleto*[8] ? Le *sacerdotium* correspond donc à une fonction réelle. Ce qui, d'ailleurs, est conforme à la tradition phénicienne : les textes de Ras-Shamra distinguent nettement les *kohanim*, c'est-à-dire les prêtres dirigés par le *rab kohanim*, des *qedeshim*, c'est-à-dire des « hommes consacrés »[9].

1. *B.A.C.*, 1889, p. 51 du tiré à part.
2. *C.R.A.I.*, 1918, p. 314.
3. G. Picard, « Les sacerdotes de Saturne et les sacrifices humains dans l'Afrique romaine », *Rec. Const.*, LXVI, 1948, p. 117-123 ; *Rel. Afr. Ant.*, p. 150-151.
4. *C.I.L.*, 23400 cf. *Contra paganos*, 76, éd. Baehrens, *Poet. lat. min.*, III, p. 286 et s.
5. D. 4438.
6. D. 9294. Des *sacrati* sont connus dans le culte de Cérès (outre la *Passio Perp. et Fel.*, cf. saint Aug., *Civ. Dei*, II, 26, 2) et dans le culte de Liber (à Madaure : s. Aug., *Ep.*, 17 = Migne, *P.L.*, XXXIII, 84).
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 53, n° 51.
8. *Sat. Afr. Mon.*, II, Zana 1.
9. Voir R. Dussaud, *Or. can. sacr. isr.*, p. 327. Les *qedeshim* sont à basse époque les *katochoi* de Baetocécé : H. Seyrig, « Aradus et Baetocaece », *Syria*, XXVIII, p. 191 et 205 = *Ant. syr.*, IV, p. 184.

Le *sacerdos* est un initié choisi pour recevoir une initiation majeure et exercer une fonction.

Sans doute faut-il concéder qu'au départ il y a entre eux un point commun : les prêtres devaient être choisis parmi les initiés pour recevoir une initiation majeure. C'est sans doute ce qui explique les particularités de plusieurs inscriptions, considérées à tort comme des anomalies. A *Neferis*, deux fidèles s'adressant à Saturne mentionnent, l'un qu'en qualité de *sacerdos*, il a « passé sous le joug » (formule de consécration sur laquelle nous reviendrons plus loin) ; l'autre qu'il a subi la même épreuve sans faire allusion à un quelconque *sacerdotium*. Contrairement à M. G. Picard, qui refuse d'attacher de l'importance à cette omission, tout au plus susceptible de prouver que « la fonction avait relativement peu d'importance, en regard de la consécration »[1], je crois au contraire que si les deux néféritains étaient effectivement « initiés », seul le premier était en outre *sacerdos*. Il l'était même avant de passer sous le joug. Ce qui suffit à démontrer non seulement la différence entre ceux qui étaient voués personnellement au dieu (initiés = qualité) et ceux qui étaient voués à son service (prêtres = fonction), mais aussi l'existence de degrés dans l'initiation et d'une hiérarchie dans les fonctions.

Y a-t-il des mystères dans le culte de Saturne ?

Avant d'examiner isolément les prêtres et les initiés, il reste une question préliminaire à poser : qui dit initiés, dit mystères. Y avait-il donc des mystères dans le culte de Saturne ? Et dès lors de véritables « initiés » ?

Bien que l'initiation ne se définisse pas seulement par l'eschatologie, on peut cependant avancer que l'existence de mystères suppose entre autres choses une doctrine ésotérique, dominée par un dogme qui fonde leur valeur aux yeux des hommes : celui de l'immortalité bienheureuse promise, garantie, mieux réservée aux seuls initiés. Selon la conception généralement admise, le myste demande avant tout à l'initiation l'assurance de la survie et du bonheur après la mort. « Trois fois heureux les initiés lorsqu'ils pénètrent dans l'Hadès, dit un personnage de Sophocle[2] ; à eux seuls est donnée la vie éternelle ; pour les autres, il n'y a que souffrance ». Mais il lui demande aussi la sérénité pour la vie d'ici-bas. Cicéron l'a relevé[3] ; la raison d'être des mystères, c'est d'offrir « une consolation pour la vie présente, une meilleure espérance pour la vie future ». Ce n'est toutefois pas la seule. Diodore, pour sa part affirme au sujet des mystères de Samothrace que les initiés se sentaient devenir « plus pieux et plus justes et à tout point de vue meilleurs »[4]. Ce qui veut dire que, dans certains cultes du moins, les préoccupations morales n'étaient pas absentes.

En l'absence de textes littéraires et liturgiques explicites, la documentation épigraphique et iconographique nous livre-t-elle des éléments « mystérieux » ?

Rite secret pour l'égorgement des enfants

Chez les auteurs anciens, la seule allusion à un rite secret se trouve chez Philon de Byblos qui, à propos des sacrifices d'enfants nous apprend que chez les Phéniciens l'immolation se faisait selon un rite secret : κατεσφάττοντο δὲ οἱ διδόμενοι

1. *B.A.C.*, 1946-1949, p. 512. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 89, n° 16 et 17.
2. D'après Plut., *De And. poet.*, 4.
3. *De leg.*, II, 14 et 36.
4. Diod. V, 49, 6. On ne trouvera pas ici une bibliographie des mystères dans l'Antiquité. Elle serait hors de propos. Sur la conception des mystères et les effets de l'initiation, voir en dernier lieu R. Pettazzoni, « Les mystères dans l'Antiquité », *Cah. d'Hist. Mond.*, II, 1955, p. 303-312, avec bibliographie, p. 661-667, et surtout A.-J. Festugière, « La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes », *Eranos*, LIV 1956, p. 72-86.

μυστικῶς[1]. Il en était certainement de même chez les Carthaginois, et il est possible que pour le sacrifice de substitution on ait recouru aussi à un rite mystérieux, conforme à la tradition. Mais ce n'est pas sûr.

Dans l'iconographie des stèles apparaît aussi quelquefois[2] un objet cylindrique, en forme de coffret, fermé par un couvercle hémisphérique terminé par un appendice plus ou moins rond ou pointu, dans lequel on reconnaît aisément

ciste sacrée.

la ciste sacrée. Cette ciste, qui passe pour renfermer les secrets de la religion, est commune à toutes les religions à mystères et surtout répandue dans les cultes d'origine orientale. On la rencontre dans les mystères dionysiaques[3], dans ceux d'Isis[4] et de Cybèle[5], aussi dans ceux de Déméter[6]. Elle sert à cacher aux regards profanes les *sacra*, les objets sacrés dont la révélation constitue un des derniers actes de l'initiation des mystes. Parfois elle recélait également les gâteaux qui devaient être distribués aux mystes pour leurs agapes fraternelles. La seule présence de ce « reliquaire » contenant quelque symbole secret suffirait à donner au culte de Saturne un aspect de culte à mystères.

Il est un autre symbole qui, dans la main des prêtres et de certains dédicants (initiés ?), semble indiquer qu'un enseignement — sans doute plus ou moins

volumen.

secret — leur était donné, c'est le *volumen*. On y reviendra un peu plus loin.

Quant aux inscriptions des ex-voto, elles ne nous fournissent sur ce sujet à peu près aucun renseignement[7]. Seule fait peut-être allusion à une restriction

bonis bene.

de caractère « sectaire » l'expression *bonis bene* qui apparaît à la fin de plusieurs textes[8]. Cette formule bien frappée, qui réserve jalousement le bonheur aux « bons », ne traduit-elle qu'un « souhait limitatif »[9] ? Ou bien faut-il voir une intransigeante affirmation ? Mieux encore une manière de cri de ralliement ? Le fait qu'on le rencontre sur des monuments funéraires ne constituerait pas une objection. Elle a pu s'affadir en un simple souhait en glissant des textes votifs aux épitaphes. Pour ma part, je ne crois pas téméraire de la rapprocher d'une autre expression, *dies bonus*, dont on verra bientôt sur nos stèles le lien avec l'initiation. Plus que *feliciter*, elle exprime en effet une idée de cénacle, de secte garantissant à ses seuls membres, instruits des mystères sacrés, un salut que les autres ne pouvaient qu'espérer dans l'incertitude de leur ignorance. On

1. C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philon von Byblos*, § 44, p. 31.
2. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X, fig. 4 et 5 ; XI, fig. 1 et 4 ; XIII, fig. 7.
3. Elle figure sur les stucs de la Farnésine (Musée des Thermes) qui montrent l'initiation de Bacchus enfant : cf. A. Bruhl, *Liber Pater*, pl. V.
4. Cf. Apulée, *Métam.*, XI : *ferebantur ab alio (antistite) cista secretorum capax, penitus celans operta magnificae religionis.*
5. Cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, p. 446 et s. Sur un disque en terre cuite de Volubilis, elle occupe la position centrale, entourée de six pommes de pin : R. Thouvenot, « Disque sacré du culte de Cybèle », *P.S.A.M.*, 8, 1948, p. 145-153, pl. XI, 1 ; cf. aussi une fresque de Pompéi représentant Cybèle et son thiase : V. Spinazzola, *Pompei alla luce degli nuovi scavi di Via dell'Abbondanza (anni* 1910-1923), Roma, 1953, p. 223 et s.
6. Apulée, *Métam.*, VI, 2, 4 parle du secret inviolable des cistes (*tacita secreta cistarum*) à propos des mystères d'Eleusis.
7. Puisqu'il faut exclure du dossier des documents saturniens une inscription de Bordj Mraou (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 430) dédiée *Haos Aug(usto) sac(rum)*, que G. Picard, *Rec. Const.*, 1948, p. 123, n° 25 voulait rattacher au culte de Saturne. Elle est la seule à mentionner explicitement l'initiation : *sacerdos hoc loco initiatus.*
8. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 53, n° 51 (Bou-Kourneïn) ; p. 227, n° 9 (Siliana) ; p. 356, n° 50, 51 (Tébessa) ; II, Kh-Guidra 1.
9. Selon l'expression de J. Carcopino, *Le mystère d'un symbole chrétien*, p. 81.

comprendrait alors que les donatistes l'aient plus tard adoptée, en attendant que les chrétiens orthodoxes, leurs rivaux, la reprissent à leur compte[1]. Pour l'époque païenne il serait toutefois aussi excessif de lui donner l'allure d'un manifeste de combat, que de l'affubler d'une quelconque intention morale.

Le « Tableau de Cébès ».

En revanche, on peut se demander si le fameux Πίναξ Κέβητος, composé au Ier siècle de notre ère[2] sous forme de commentaire d'un tableau ornant un temple de Kronos, ne reflète pas l'essentiel de l'idéal moral des fidèles de Saturne, tel que les Stoïciens et les Pythagoriciens avaient contribué à le répandre à cette époque dans le bassin occidental de la Méditerranée, y compris en Afrique. L'influence grecque — on le sait — ne fut jamais négligeable à Carthage, dont la colonie hellène compta même des philosophes pythagoriciens[3]. Et les inscriptions grecques qui proviennent des temples de *Thugga*, de *Thuburnica* et d'El-Hofra à Constantine montrent que des relations se nouaient facilement entre les colonies d'immigrés et le Saturne africain. A côté des *Cereres graecae*, nous avons d'ailleurs vu surgir en Proconsulaire un *Saturnus Achaïae*. D'autre part, quand un *temenorus aedis Memoriae* de Carthage offre un ex-voto à Saturne[4], ne faut-il pas penser aux φύλακες du lac de Mémoire, ce lac d'eau fraîche, dont ils réservent l'accès aux âmes des initiés qui, après en avoir bu, peuvent aller « régner parmi les autres héros »[5], si l'on en croit les tablettes d'or orphico-pythagoriciennes trouvées à Petelia en Italie du Sud et à Rome ? De même quand, sur un fond de croyance sémitique dans un monde composé de zones superposées, que l'âme doit franchir pour gagner le séjour des dieux et des élus, se greffe chez les Puniques l'idée de l'âme-oiseau, ou de l'oiseau, véhicule de l'âme, il semble bien, d'après les recherches de G. Weicker[6] et celles plus récentes de M. R. Turcan[7], que cette idée, déjà familière au Proche-Orient ancien, fut singulièrement revalorisée par l'eschatologie orphico-pythagoricienne. Comme elle n'est exprimée sur les documents africains qu'à partir du III-IIe siècle av. J.-C., c'est évidemment à celle-ci que revient le rôle d'intermédiaire. Enfin nous verrons un peu plus loin

1. Voir références dans *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 53, n. 3-7.
2. Sur cette date, voir en dernier lieu R. Joly, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, coll. Latomus, vol. LXI, 1963, et *infra*, n., 2 p. 364.
3. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 214. Il est remarquable que l'uticéen Cassius Dionysius, qui en 88 reprit et traduisit le traité d'Agriculture de Magon, ait eu recours au grec et non au latin (Varron, *De re rustica*, I, 1, 10 ; Columelle, I, 1). P. Romanelli, *Storia delle prov. rom. dell'Afr.*, p. 109-110 en a conclu, avec quelque excès, que le grec était alors en Afrique langue de culture. Reconnaissons du moins qu'à Utique, où existait pourtant une puissante colonie romaine (cf. G. Ville, *R.E.*, Supp. Bd. IX, s. v. *Utica*, col. 1889), devait subsister un fond de culture punique, au Ier siècle plus hellénisé encore que marqué par les apports italiens. Sur les influences grecques en Afrique, cf. *supra*, p. 167 et *infra*, p. 446.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 14, n° 3.
5. O. Kern, *Orphic. fragm.*, fr. 32 a (p. 104) et 32 g (p. 108).
6. G. Weicker, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, Leipzig, 1902.
7. R. Turcan, « L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique », *R.H.R.*, 1959. L'idée que l'âme est un oiseau qui s'envole de la bouche du défunt a survécu jusqu'en pleine époque chrétienne. Le *Martyrium Polycarpi*, XVI, un des textes sacrés les plus anciens, parle d'une colombe qui sortit du corps du martyr au moment où il rendit l'âme. De même, Prudence, *Peristephanon*, hymn. III, 161 et s. : *P.L.*, LX, col. 352, à propos de la martyre Eulalie. Sur le symbole de la colombe, couramment adopté dès la seconde moitié du IIe siècle pour représenter l'âme du fidèle, voir H. Leclercq, *D.A.C.*, I, col. 1485, s.v. *âme* et III, 2, col. 2206 et s., s.v. *colombe*. Un passage de Tertullien, *De baptismo*, VIII, justifie le choix de la colombe : *animal simplicitatis et innocentiae quod etiam corporaliter ipso felle careat.* Sur l'absence de vésicule biliaire chez les pigeons, comme sur les thèmes de l'âme-oiseau et de la colombe, attelage de l'âme, cf. *Libyca*, VI, 1958, p. 173-177, en particulier p. 176, n. 16.

que la pensée orphico-pythagoricienne a même contribué, vers le milieu du Ier siècle av. J.-C., à enrichir le symbolisme saturnien d'un emblème nouveau[1].

Dans ces conditions, et en dépit des imprécisions qui entachent la valeur historique du « Traité de Cébès »[2], il ne me paraît pas sans intérêt que le tableau dont la description constitue, si l'on ose dire, la toile de fond du traité, ait été placé dans un ἱερόν de Kronos-Saturne. Parmi toutes sortes d'offrandes, il décorait le mur du temple[3]. Il est vraiment dommage que nous ne puissions localiser ce sanctuaire, ni identifier plus exactement les auteurs du tableau et de son commentaire, ni même assurer leur date. Du moins, pouvons-nous examiner le texte lui-même. Traité de morale, a-t-on dit[4]. Cette définition n'est pas très juste. Son dernier exégète, R. Joly[5] en ferait plutôt une œuvre eschatologique et mystique. Je crois qu'il n'est ni l'un ni l'autre, ou plutôt qu'il est à la fois l'un et l'autre, c'est-à-dire un recueil de sagesse. En analysant les moyens de franchir les trois enceintes superposées qui, avec toutes sortes d'embûches, représentent sur le

1. Sur l'échelle, *infra*, p. 397.

2. Imprécisions touchant le texte lui-même : sur les ms. qui ont transmis le texte et leurs variantes, voir ΚΕΒΗΤΟΣ ΠΙΝΑΞ. *Cebetis Tabula*, éd. F. Drosihn, Lipsiae, Teubn., 1871, p. IV-XIV ; éd. Praechter, Teubner, 1893 ; éd. Kuiper, Speyer, van Wageningen, *Bibl. Batav. script. graec. et rom.*, Groningen, 1903. La traduction de M. Meunier, donnée à la suite de Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Epictète*, coll. Garnier, 1933, est fondée sur le texte établi en 1840 par F. Dubner, coll. Didot. G. Méautis a récemment publié une nouvelle traduction de « la Table de Cébès » dans *Les pélerinages de l'âme*, Paris, 1959, p. 33-65. Imprécisions touchant l'auteur : Cébès le Thébain qui vivait vers la fin du ve siècle, était l'ami de Socrate, inscrit par Platon parmi les interlocuteurs du *Phédon* (comme le croit M. Meunier, p. 255) ; ou Cébès de Cyzique, écrivain du Ier siècle ap. J.-C. (comme le croient K. Praechter, *ouv. cit.*, et recension de l'éd. hollandaise de 1903, dans *Berlin. Philol. Wochenschrift*, 1905, p. 145-156 ; G. Zeller, *Die Philos. d. Griech.*, trad. Boutroux, III, 1884, p. 226. P. Croiset, *Litt. gr.*, V, p. 415-416, attribue l'œuvre à la même époque, mais la croit de tendances pythagoriciennes ; A. D. Nock, *Harv. Theol. Rev.*, XXXIII, 1940, p. 312, note que le Tableau de Cébès a été dédié par un disciple de Pythagore et de Parménide, non par un ami de Platon, comme le croit v. Arnim, *R.E.*, XI, col. 102, s.v.).

3. Sur l'habitude des Anciens de déposer dans les temples des statues, statuettes et objets de toutes sortes de caractère plus ou moins religieux, plus ou moins décoratif, au point d'en faire de véritables musées, cf. l'exemple du Temple de la Concorde sur le Forum romain ; pour les œuvres d'art qu'il recélait : G. Lugli, *Roma antica. Il centro monumentale*, Roma, 1946, p. 112. L'Antiquité avait sa propre antiquité, comme le rappelle W. Allen Jr., *The Class. Bull.*, 35, 1958, p. 1. Voir L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengesch. Rom.*, 9e éd., Leipzig, 1920, t. I, chap. 7. A propos de Séjan, qui avait chez lui une statue de *Fortuna* qui, après avoir appartenu à Servius Tullius, avait été déposée dans le temple de la Fortune fondé par Servius sur le Forum Boarium, R. Syme, « Seianus on the Aventine », *Hermes*, 84, 1956, p. 257-266, a rassemblé plusieurs exemples d'œuvres d'art et de souvenirs célèbres exposés dans les temples. Parmi ces œuvres d'art, prennent place dès l'époque archaïque, mais surtout à partir du IVe siècle av. J.-C. des tableaux (*pinakes*) peints sur bois ou en terre cuite : cf. la découverte, signalée en 1930, d'un fragment de terre cuite portant en alphabet corinthien le nom d'Exéclès, le premier décorateur de *pinakes* connu (Ch. Picard, *Man. d'Arch. gr. Sculpture*, I, *Période Archaïque*, 1935, p. 467). Sur le *pinax* dédié à Eleusis par Ninnion, qui avait la forme d'un cadre à décor géométrique, surmonté d'un fronton : Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, Athènes, 1901, pl. I-II ; Pfuhl, *Malerei und Zeichnung*, II, p. 866 ; Farnell, *Cults of the Greek States*, III, pl. XVI ; M. P. Nilsson, *Gesch. Gr. Rel.*, I, pl. 43, 2.

4. F. Cumont, *Rech. symb. fun.*, p. 11. C'est aussi l'avis de E. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, I, p. 440 et de A. D. Nock, *Harv. Theol. Rev.*, XXXIII, 1940, p. 312 qui y voit un traité pratique « without otherworldliness ». Cependant les chap. XX-XXIX contiennent bien une description du séjour réservé aux bienheureux (= la cité divine, où tout est parfait) et de la vie qui y attend ceux qui obtiennent le salut, c'est-à-dire « ceux qui connaissent », autrement dit les sages. On notera que cette cité divine, séjour des bienheureux, est située au sommet de la montagne, après la troisième enceinte. L'*Asclepius*, traité hermétique qui présente une vue de l'univers d'inspiration stoïcienne (A.-J. Festugière, *Rév. Herm. Trism.*, II, p. 67) précise que Dieu, créateur et âme du monde, est « établi sur la plus haute pointe du ciel suprême », *supra verticem summi caeli consistens* (*Apocalypse*, section IX, chap. 27, p. 322, 8-9) ; c'est le *Jupiter Summus Exsuperantissimus* que la théologie du IIe siècle mettra en faveur. Sur cette inspiration stoïcienne, voir note 1, p. 365.

5. R. Joly, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, coll. Latomus, LXI, 1963.

« tableau » les obstacles qui encombrent et menacent le séjour terrestre des hommes pendant la durée de leur vie, il aboutit au séjour des bienheureux, à la cité divine où tout est parfait, où la Félicité couronne ceux qui ont mérité leur salut au prix de progrès constants dans la science et la pratique des vertus — deux principes essentiels du stoïcisme[1]. Le donateur du tableau était, dit le texte grec, « un homme qui par ses paroles et par ses actes rivalisait avec la vie d'un Pythagore ou d'un Parménide », c'est-à-dire, ajouterons-nous, d'un sage.

Stoïcien par la doctrine, ce traité ne répudie d'ailleurs pas toute influence pythagoricienne. Par le dualisme qui se trouve impliqué au départ dans le choix d'une route, par le constant souci de l'au-delà, par l'importance accordée à la κάθαρσις, par l'espérance de la « couronne », symbole du salut et du bonheur, ce sont même les principes religieux essentiels de l'orphisme et du pythagorisme qui sont appliqués dans la doctrine religieuse de ce recueil de sagesse.

Ajoutons que l'ascension, qu'illustre précisément le tableau de Cébès, évoque curieusement une initiation, avec ses hésitations, ses détours et ses retours en arrière, ses effrois et le couronnement final dans la lumière[2].

Le besoin d'un tel recueil — que son renom a porté à travers l'Antiquité, non seulement jusqu'à Ibn Miskaoueih, un contemporain d'Avicenne qui en a donné une version arabe au début du XIe siècle[3], mais même jusqu'à des artistes modernes qui ont voulu d'après le texte reconstituer le tableau antique[4] — témoigne à la fois du souci de vie intérieure des Anciens qui se développe du Ier siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du paganisme, de leur préoccupation de l'au-delà et des liens qui unissaient les doctrines d'écoles aux cultes les plus anciens,

1. D'origine stoïcienne est la définition de la sagesse comme *science des choses humaines et divines* ; elle se retrouve littéralement dans les *Placita* d'Aétius (*Aetii Placita I prooem.*, 2 ; D.G., p. 273, 11) et chez Sextus Empiricus (*Adv. Math.*, IX, 13 ; S.V.F., II, 36) ; qui l'attribuent tous deux aux stoïciens. Cf. aussi Cicéron, *De Off.*, II, 5 et *Tuscul.*, IV, 57 (avec addition, aristotélicienne sans doute). Saint Augustin (*Contra Acad.*, I, 6, 16 ; *C.S.E.L.*, LXIII, 1, p. 16, 10-14) la met au compte des « Anciens » et la cite sans l'addition cicéronienne. Cf. G. Verbeke, « Augustin et le stoïcisme », *Rech. August.*, I, 1958. Cette définition de la sagesse traduit la doctrine, essentiellement stoïcienne, selon laquelle les choses humaines et divines constituant la cité des hommes et des dieux, c'est-à-dire le monde, conçu comme un être vivant, animé d'un souffle divin, tous les hommes portent en eux une parcelle de ce souffle (cf. J. Bidez, *La cité du monde et la cité du soleil chez les stoïciens, Acad. royale Belgique, Bull. cl. Lettres*, 1932, p. 244-294) ; ils doivent donc — et ils le peuvent — acquérir la sagesse en progressant dans la science des choses humaines et divines. Au progrès dans la science s'adjoint naturellement le progrès dans la vertu, car la vraie science permet une meilleure appréciation du bien et du mal. Dans une de ses lettres (*Epist.*, 167), saint Augustin rapporte la doctrine stoïcienne sur les progrès dans la vertu et l'acheminement vers la sagesse. Sur le succès des traités de ce genre à partir du Ier siècle ap. J.-C., où ils répondent au goût de culture de l'élite et à la préoccupation de la direction des âmes, voir les remarques de A.-J. Festugière, *Révél. d'Herm. Trism.*, II, p. 28 et s.

2. Cf. le rituel d'Eleusis, analysé par G. Méautis, « Eleusinia », *R.E.A.*, 39, 1937, p. 97-99, d'après Plut., *De anima*, éd. Bernardakis, vol. VII, p. 23.

3. Sur la fortune du *Tableau* dans l'Antiquité, voir R. Joly, *ouv. cit.*, p. 79 et s. *Le Tableau de Cébès*, version arabe d'Ibn Miskaoueih, trad., introd. et notes de R. Basset, Alger, 1898. Ibn Miskaoueih (+ 421 Hégire = 1030 ap. J.-C.) est contemporain d'Avicenne, qui l'a jugé peu favorablement, note R. Basset, *Introd.*, p. 7. Il y a dans la version arabe, outre des lacunes, des erreurs, des confusions et de fausses interprétations, dues au fait que le traducteur connaissait mal le grec.

4. *Le Tableau de Cébès* connut un vif succès à la Renaissance. On en multiplie les éditions et les traductions latines et françaises dès la première moitié du XVIe siècle. Après 1560, la vogue du stoïcisme lui valut une nouvelle faveur ; et en 1672 il en existait près de quinze traductions latines et au moins quatre traductions françaises. Peut-être est-ce ce succès littéraire qui inspira les graveurs Nicolas de Mathonière (1614) et M. Mérian le père (1655) et le peintre Quentin Varin dont « Le Tableau de Cébès » est conservé au Musée des Beaux-Arts de Rouen : voir R. Lebègue, « Le peintre Quentin Varin et le Tableau de Cébès », *La Rev. des Arts.*, 1952, no 3, p. 167-171.

en l'occurrence celui de Kronos. Pourquoi et comment, sous l'égide de Ba'al-Kronos-Saturne, de telles idées ont-elles pu pénétrer dans l'Afrique punicisée et bien au-delà de la chute de Carthage en 146 ? C'est un problème qu'il faudra examiner plus tard, dans la recherche des origines du Saturne africain.

Retenons seulement pour l'instant l'existence infiniment probable de préoccupations morales chez les fidèles les plus évolués du grand dieu de l'Afrique.

La religion de Saturne n'est pas à proprement parler une « religion à mystères ».

En fin de compte, je ne crois pas que la religion de Saturne ait été à proprement parler une « religion à mystères », présentant le caractère exclusiviste de l'éleusinisme, du dionysiasme ou du mithraïsme. Elle n'était pas en effet uniquement la religion d'une élite initiée, mais avant tout, on le verra dans le chapitre suivant, une religion populaire. Mais elle n'en comportait pas moins des cérémonies et des rites, dont le sens était secret et pour lesquels une « initiation » était nécessaire. Il y avait, si l'on veut, des « mystères liturgiques » dont certains détails n'étaient accessibles qu'aux « initiés » et aux prêtres, le sacerdoce étant une fonction ouverte à certains super-initiés et la participation aux cérémonies liturgiques constituant pour tous une promesse, pour les initiés un gage de salut éternel.

Dans un certain sens, M. G. Picard n'a donc pas tort de regarder le sacerdoce comme un degré supérieur de l'initiation, mais à condition de le regarder aussi et surtout comme une fonction [1]. Et comme d'après les textes des inscriptions, le rite essentiel de l'initiation est celui qu'exprime la formule, toujours la même « *intravit sub iugum* », je crois qu'au lieu d' « initiés », qui évoqueraient trop les religions à mystères classiques, il vaut mieux parler d' « introduits », ce qui consacre mieux l'originalité de la religion de Saturne et en même temps élargit davantage le cercle des privilégiés.

B. — *Les sacerdotes Saturni.*

On a souvent fait remarquer — et notamment F. Cumont [2] — qu'à la différence de Rome, où le pouvoir laïque et les fonctions religieuses étaient presque toujours rassemblés dans les mêmes mains, dans les religions sémitiques, seuls des prêtres ordonnés détenaient le droit d'officier. Il n'est pas surprenant qu'il en soit ainsi dans le culte de Saturne, dont les aspects sémitiques ont été déjà maintes fois soulignés. Une inscription de *Thala*, qui fait intervenir des *sacerdotes Saturni, per religionem iussi* [3], met l'accent sur les obligations sacrées qui d'une manière impérative liaient les prêtres à leur dieu.

Consécration comprenant :

purifications

Ces liens étroits résultent d'une consécration particulière. En quoi consistait-elle dans le détail ? Quelles cérémonies comportait-elle ? Nous ne pouvons le dire, faute de renseignements précis. Il y avait certainement des purifications,

1. On rappellera d'ailleurs que si le *sacerdos* est étymologiquement celui qui « donne » l'offrande consacrée (cf. *supra*, p. 298, n. 2), il est aussi celui qui a charge d'« accomplir ce qui est *sakro- (c'est-à-dire l'acte rituel) en lui donnant ses justes bases » (H. Fugier, *Rech. sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963, p. 22-24).
2. F. Cumont, *Fouilles de Doura-Europos*, p. 113.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 300-301, n° 1. L'expression *iussu religionis* se retrouve dans une inscription de *Musti* (*ibid.*, p. 221, n° 2) ; *monitus sacra religione* dans un texte de *Sertei* (*ibid.*, II, Kh-Guidra 1).

préliminaires indispensables à toute opération liturgique de ce genre, comme à toute initiation. Nous en reparlerons plus loin à propos précisément du rituel de « l'introduction ».

Mais de l'ordination sacerdotale elle-même, les textes et les reliefs des stèles ne nous font guère connaître que deux épisodes, et encore d'une manière extrêmement succincte, qui ne satisfait pas la curiosité. C'est d'abord un rite d'imposition. Une inscription de Tébessa [1] nous le révèle en fournissant une liste de *sacerdotes*, qui se présente un peu comme les « fastes » du sanctuaire thévestin. Malheureusement très incomplète, elle conduit à de prudentes hypothèses plutôt qu'à de fermes conclusions. Un fait apparaît cependant d'une manière très claire, les 37 noms énumérés sont placés sous une même rubrique : celle des *sacerdotes quos imposuit.* On aimerait savoir qui présidait à ce rite d'imposition, en quoi il consistait exactement : imposition des mains, comme dans l'Ancien Testament [2] ? imposition de certains signes distinctifs ? ou de vêtements spéciaux ? Je croirais volontiers qu'il s'agissait notamment de l'imposition du voile. Les prêtres figurés dans l'exercice de leur fonction, c'est-à-dire sacrifiant, sont en effet souvent représentés voilés [3], au moins dans certaines phases de la cérémonie [4], qui devaient se dérouler *velato capite.* Or le voile, qui en quelque sorte apparente le prêtre au dieu, lui-même toujours voilé, constitue l'attribut sans doute le plus caractéristique du prêtre consacré. Il l'isole du reste du monde, en le vouant tout entier au service du dieu. Il est par là le signe de l'initiation et le symbole le plus apparent de l'investiture conférée à ceux qui se sont engagés au service divin. Pour le prêtre païen, à Rome comme en Grèce, pour la Vestale, et aussi bien pour la vierge chrétienne, dont la « prise de voile » signifie depuis le IVe siècle le retrait du monde, il implique une consécration. Et le rite de sa remise est si représentatif que dès le IVe siècle *velare* devient synonyme de *consecrare* [5]. A cette époque c'est d'ailleurs toujours le *flammeum*, c'est-à-dire le voile de couleur orange vif, proche du rouge, que portait jadis la jeune épouse pour la cérémonie nuptiale [6] ; plus tard le *flammeum* des Romains a été abandonné pour le voile blanc des vierges ; de l'un à l'autre le symbolisme a pu évoluer ; la signification du rite, elle, n'a pas varié. Tout cela est trop connu pour qu'on y insiste ici. J'ose penser qu'elle confère quelque valeur au rapprochement proposé.

imposition

du voile ?

Le texte de Tébessa apporte peut-être une autre précision. Bien que classés sous la même rubrique rituelle, les 37 noms alignés semblent répartis en deux

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 344-345, n° 28.
2. *Ex.*, XXVIII, 41 ; *Num.*, VIII, 10. Voir *D.A.C.*, VII, 1, col. 391 et s., s.v. *imposition des mains.*
3. Par exemple sur une stèle d'Hadrumète (P. Cintas. *R. Afr.*, 1947, p. 72, fig. 133) ; de Lambèse (*Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 1) ; cf. l'expression *capite ordinato* au Bou-Kournein (*ibid.*, I, p. 38, n° 3). A Tiddis, une prêtresse porte le voile (*ibid.*, II, pl. XXI, fig. 5).
4. Je ne vois pas comment expliquer autrement l'absence de voile sur la tête des prêtres sacrifiant sur des stèles du Bou-Kournein (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IV, fig. 1 et 4) ou de Sousse (P. Cintas, art. cit., p. 74, fig. 135).
5. Cf. R. Metz, *La consécration des vierges dans l'église romaine*, Paris, 1954.
6. Comme l'a montré R. Schilling, « Le voile de consécration dans l'ancien rite romain », *Rev. Sc. Rel., Mél. Andrieu*, 1956, p. 403-414. Ce serait sous l'influence des remaniements apportés à l'ancienne liturgie romaine, notamment dans les pays du Nord, que le voile de consécration aurait cessé d'être un symbole nuptial pour devenir surtout un insigne de pureté. Dès lors auraient été ajoutés la couronne et l'anneau pour compenser la disparition du symbole nuptial. Mais le voile est toujours remis par l'évêque après la prière de consécration.

catégories, inaugurées par deux dates différentes : une liste de 36 noms suit la mention des nones de juin et se clôt sur une date consulaire ; une autre liste, dont nous ne possédons que le premier nom, paraît amorcée après l'indication du 18 mai. Cette dernière date, étant antérieure à la première, ne peut que se référer à une autre année. Autrement dit, il est vraisemblable que la cérémonie de l'ordination des prêtres n'avait lieu qu'une fois par an. Après quoi, sans doute prenaient-ils leur service dans le temple par équipes et pour quelques mois seulement[1].

lors de la fête de l'« ascension » du dieu.

Enfin, dernier renseignement fourni par le même texte, dont la richesse fait d'autant plus vivement regretter le caractère lacunaire. La cérémonie annuelle de l'imposition coïncidait, semble-t-il, avec une grande fête liturgique, qui devait à la fin du printemps célébrer l'ascension divine. Fête agraire sans aucun doute, destinée à évoquer l'éclatement des grains de semences déposés dans la terre, la germination et la poussée printanière, qui annoncent la nouvelle récolte. C'est là un rite symbolique bien connu dans la Grèce antique, où Koré, sous l'aspect d'une jeune fille émergeant du sol, se trouve au centre d'une identique évocation sacrée[2]. Les figurations de Saturne en buste, sortant d'une touffe d'acanthe[3], ne sont probablement étrangères ni à ce symbolisme ni à ce rite d' « ascension ». Dans une étude d'ensemble tout récemment consacrée à ce thème iconographique, M. H. Jucker[4] a insisté à bon droit sur ses rapports avec les divinités de la fécondité. Bien qu'il n'ait pas connu nos documents africains, ses conclusions trouvent ici une intéressante confirmation. Existait-il un lien entre la fête de l' « Ascension » de Saturne, qui consistait sans doute en une « exhumation » de la statue de culte et sa « présentation » aux fidèles au sommet d'un *podium* et d'autre part la cérémonie d'investiture des prêtres ? Il est difficile de le dire. Et peut-être inutile de le chercher au-delà d'une étroite connexion entre l'annuel renouveau de la végétation printanière et la nécessité de sacrifices, célébrés selon les règles les plus strictes d'une liturgie confiée à la garde d'un sacerdoce organisé.

Présentation du prêtre aux fidèles.

En dehors de l'imposition révélée par l'épigraphie seule, l'archéologie nous fait connaître un autre rite, qui se situe sans doute à la fin de l'ordination : celui de la présentation du prêtre aux fidèles. Cette cérémonie rituelle se trouve évoquée sur d'assez nombreuses stèles. Ce qui prouve d'ailleurs qu'elle se déroulait en dehors des rites de consécration proprement dite, rites essentiellement secrets.

1. Ce qui expliquerait les groupements de plusieurs noms réunis par *et*, et aussi la présence d'abréviations AN, VN et ART, où S. Gsell a proposé de reconnaître des dates : voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 344 et n. 8.
2. Comme l'a rappelé en dernier lieu M. P. Nilsson, invoquant un cratère du Musée de Dresde où l'on peut voir une jeune fille (Koré, la « Jeune Fille du Grain ») émerger du sol, assistée par Hermès et entourée de trois satyres — génies de la nature — dansant (*Arch. Anz.*, 1892, p. 166 ; J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Relig.*, 3e éd., Cambridge, 1922, p. 277, fig. 67 ; Farnell, *Cults of the Greek States*, III, pl. 6 B ; Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, I, pl. XXXIX, fig. 1) ; sur d'autres peintures de vases, émerge du sol une tête féminine que des Satyres frappent avec des marteaux = le roulage du sol après la première poussée printanière (Harrison, p. 279, fig. 69 ; Nilsson, pl. XXXIX, fig. 2).
3. Voir Appendice II : Le type statuaire du Saturne africain.
4. H. Jucker, *Das Bildnis im Blätterkelch*, Bibl. Helv. rom. III, Lausanne, 1961, qui mentionne seulement (p. 160, Abb. 38) le buste de l'*Africa* de *Thibilis* (Musée de Constantine), et (p. 175, Skizze 35) l'autel du *Forum Vetus* de *Cuicul*.

Ce sont des stèles de Tiddis, en Numidie[1], qui révèlent le mieux les détails de la scène en question. Elles nous montrent un personnage — homme, femme — debout sur un haut piédestal, auquel on accède par un escalier ou une échelle. Ce piédestal rappelle directement le *tribunal* ou le *podium* qui se dresse dans certains temples de Saturne[2] et que l'on rencontre aussi devant certains sanctuaires voués à des cultes à mystères. C'est le cas pour *Liber pater* à Djémila-*Cuicul*[3], où des fouilles récentes ont mis au jour d'une part un sanctuaire précédé d'un perron carré de 3 m de côté, auquel menait un escalier dont il ne reste que trois marches, d'autre part, un fragment de dédicace religieuse qui place sous l'égide de Liber *(tri)bunal et aram*[4]. Ce *tribunal* peut évidemment désigner le massif de maçonnerie qui dans la *cella* était destiné à supporter les statues de culte. Mais il peut tout aussi bien se rapporter au perron carré aménagé à l'entrée du sanctuaire, face à la base de l'autel retrouvée en place. On est alors tenté de le rapprocher de la plate-forme — de bois, il est vrai — sur laquelle Apulée fait monter Lucius au terme des cérémonies de l'initiation isiaque[5] et qui se dressait *in ipso aedis meditullio, ante deae simulacrum.* On sait d'autre part que dans des cultes comme ceux de la Grande Mère[6] et des Cabires[7] par exemple, des chants et des danses, qui faisaient partie des rites d'initiation, étaient exécutés autour du myste trônant sur un siège ; ce serait même, selon A. D. Nock[8], une façon d'introniser le myste que de le faire asseoir sur cette plate-forme, face au dieu, tandis que la musique, les chants et les danses développaient autour de lui une atmosphère sacrée. L'attitude du myste installé sur la plate-forme peut varier dans le détail selon les cultes. Je croirais volontiers que dans le culte de Saturne, le prêtre qui a été consacré au service du dieu est amené sur le *tribunal* pour être montré au public des fidèles groupés sous les portiques. Bien sûr, à défaut de texte explicite, ce n'est là qu'une hypothèse. Du moins permet-elle d'expliquer certaines singularités de la scène figurée sur les stèles. Entre autres les objets que brandissent les personnages : une palme et une couronne, symboles de victoire, de la victoire que représente l'initiation majeure qu'ils viennent de recevoir. D'autre part, une présence surprend dans le registre réservé aux dédicants : celle du symbole divin couramment appelé « signe de Tanit » et qui évoque en réalité le dieu suprême. Ce symbole, qui de règle est figuré dans le fronton,

1. Voir notamment *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XX, fig. 6 ; XXI, fig. 4 et 5 surtout.
2. A Dougga, le *suggestus* qui fut aménagé devant le temple ne servit sans doute qu'à renforcer l'édifice, ébranlé par la poussée de la falaise (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 211). A Timgad, la base qui se dresse devant la *cella* Nord peut être utilement rapprochée du piédestal qui est représenté sur la stèle de Tiddis (fig. 5) ; plutôt qu'à une statue, elle a dû servir aux cérémonies de présentation des prêtres. Mais il est possible que le même piédestal ait été utilisé pour la « monstrance » du dieu, lors de son « ascension » et pour la présentation des prêtres après leur consécration.
3. Y. Allais, « Les fouilles de 1950-1952 dans le quartier Est de Djémila », *Libyca*, II, 1954, p. 343-362 (avec plan *in fine*), en particulier, p. 353. L'attribution de ce temple à Liber, suggérée à titre d'hypothèse par Mlle Allais, s'est trouvée confirmée par la découverte, à proximité immédiate et en contre-bas du temple, d'une stèle dédiée à Liber et Libera : voir J. Carcopino, « Deux dédicaces religieuses de Djémila (ancienne *Cuicul*) », *ibid.*, p. 419-433.
4. M. Leglay, « Djémila : Fragment de dédicace à Liber », *ibid.*, p. 472-473. Un *tribunal* est également mentionné dans une dédicace à Liber d'*Auzia* (Aumale) : *C.I.L.*, 9016.
5. *Tribunal ligneum* : Apulée, *Métam.*, XI, 24 ; cf. P. Roussel, *R.E.G.*, 1929, p. 160 et s.
6. O. Kern, *Hermes*, 1916, p. 562 et s.
7. A. D. Nock, « A cabiric rite », *A.J.A.*, 1941, p. 577-581.
8. *Ibid.*, sur le rite de la *thronôsis*.

sur la frise du temple ou dans le registre supérieur, c'est-à-dire dans la partie réservée au monde divin, ici domine la scène de la présentation. Il lui confère une particulière valeur sacrée. Enfin et surtout il faut remarquer que les personnages qui animent ces scènes portent des vêtements très singuliers. Sur une stèle de Tiddis[1], sculptée avec un soin spécial et qui se révèle à cet égard fort intéressante, une femme debout sur une base, telle une statue, arbore toute la collection : une robe serrée à la taille par une longue ceinture nouée, dont les deux pans retombent sur le devant ; posé sur les épaules, un ample manteau à bordure frangée ; sur la poitrine, un petit croissant suspendu à un collier. Autant de signes qui désignent une prêtresse. La robe et surtout la ceinture nouée sur le ventre rappellent à la fois le costume sacerdotal phénicien des statues et des reliefs de Doura-Europos et de Palmyre[2], et le vêtement de la prêtresse de Cérès sur son cippe funéraire d'Aïn-Maja en Tunisie[3]. Dans la ceinture aux deux bouts pendants, on reconnaît d'ailleurs la *vitta*, dont Tertullien[4] affirme qu'elle constituait un privilège envié des prêtresses de Cérès. Il n'empêche qu'on la portait aussi dans le culte de Saturne-Caelestis. Quant au manteau à franges, il appartenait aussi aux prêtresses d'Isis.

La tenue rituelle des prêtresses et des prêtres : ***vêtements,***

Il n'est pas moins curieux de constater que sur d'autres reliefs d'ex-voto, apparaissent d'autres vêtements tout aussi caractéristiques : ici une pélerine sacrée, semblable à celle des prêtresses puniques et telle que la portait déjà la déesse minoenne[5] ; là une simple guirlande en sautoir de l'épaule gauche vers le côté droit, à la façon des isiaques[6] ; là encore une robe plus compliquée, décorée et, semble-t-il, brodée de lourds dessins géométriques disposés par bandes superposées[7].

Une diversité presque aussi grande affecte le costume sacerdotal masculin. Grâce à deux passages du *De Pallio* et du *De Testimonio animae*[8], nous savons par

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg 26 ; pl. XXI, fig. 5.
2. Voir les exemples rassemblés par H. SEYRIG, « Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre », *Ant. syr.*, 2e sér., 17, p. 12 (avec bibliographie) et pl. XXI, 1. Voir aussi la robe et la ceinture que porte Atargatis sur un relief de Doura-Europos : BAUR et ROSTOVTZEFF, *The excav. at D.E.*, third season, 1929-1930, pl. XIV. On sait que les prêtres phéniciens portaient la même tenue que leurs rois et leurs dieux.
3. L.-A. CONSTANS, « Cippe funéraire d'une prêtresse trouvé à Aïn-Maja (Tunisie) », *R.E.A.*, 18, 1916, p. 181-186, pl. II. Au Musée du Bardo.
4. *Infra*, n. 8.
5. Cf. P. DEMARGNE, « La robe de la déesse minoenne », *Mél. Ch. Picard, R.A.*, 1948, I, p. 280-288. Sur des statuettes de divinités, de prêtresses et de servantes du culte, provenant de Carthage, de Sousse et d'Ibiza, cf. M. ASTRUC, « Echanges entre Carthage et l'Espagne d'après le témoignage de documents céramiques provenant d'anciennes fouilles », *R.E.A.*, LXIV, 1962, p. 78-79, pl. X-XI et fig. 2.
6. Voir une stèle de prêtresse d'Isis à Cherchel : S. GSELL, *Cherchel, antique Iol-Caeserea*, 2e éd., p. 26 ; L. LESCHI, *Alg. ant.*, p. 172) ; une stèle funéraire de Kanlidja (Musée Arch. d'Istambul) : M. USMAN, « Le culte des dieux égyptiens sur le Bosphore thracéen », *Atti del VIIo Congr. Int. Arch. Class.*, III, 1961, p. 105 ; pl. I, 1 ; une stèle de Galathea (Musée du Vatican) : W. AMELUNG, *Die Sculpt. d. Vat. Mus.*, II, p. 738-740, no 19 ; VISCONTI, *Meseo Pio Clementino*, VII, pl. XIX ; statues de Cyrène : G. TRAVERSARI, *Statue iconiche femminili cirenaice*, Rome, 1960, pl. XVII et p. 75. Isis la porte elle-même : Apulée, *Metam.*, XI. Certains officiants du culte funéraire la portent aussi : G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE *Dict. de la civil. égypt.*, 1959, p. 104, s.v. *embaumement*.
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 5 (pélerine) ; pl. VIII, fig. 3, 4 ; II, pl. XXIII, fig. 3 (guirlande) ; *ibid.* (robe).
8. *De Pallio*, 4, 10 : *cum ob cultum omnia candidatum et ob notam vittae et privilegium galeri Cereri initiantur... cum latioris purpurae ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat.* — *De testim. anim.*, II, 7, éd. TIBILETTI, Univ. di Torino, XI, 2, 1959, p. 78 : *atque adeo et plerumque et vitta Cereris redimita et pallio Saturni coccinata et deae Isidis lintiata.* Le premier texte confirme le *coccinata* du deuxième. Sur *coccinata*, voir *Thesaur.* 1392 = *coccino induta* ; *coccinum* = *vestis coccinea.*

Tertullien que les prêtres de Saturne portaient comme caractéristiques de leur vêtement une large bande de pourpre qui l'entourait et, par dessus, un autre insigne rouge, dont on ne peut dire, ni d'après le mot employé — *superiectio* — ni d'après les reliefs des stèles, s'il s'agit d'un camail, d'une étole ou d'un manteau jeté sur les épaules. Du moins est-on sûr que tous leurs signes distinctifs étaient de couleur rouge, comme l'était sans doute aussi leur voile. Pour le reste, des différences importantes s'observent dans la tenue des prêtres, et parfois des desservants d'un même sanctuaire. Au Bou-Kourneïn par exemple, l'un porte à l'instar des prêtres phéniciens[1] une ample et longue robe couverte d'une étole ; un autre une tunique mi-longue, chargée d'une épitoge et d'un manteau[2]. Cette épitoge se retrouve ailleurs[3], frangée comme celle des prêtres puniques sur les sarcophages de Sainte-Monique[4]. Et la robe qui tombe seulement jusqu'à mi-mollet est aussi celle qui habille les officiants des stèles tardives d'Hadrumète[5] ; elle paraît représenter la tenue rituelle.

De telles divergences, relevées dans les vêtements sacerdotaux des femmes comme des hommes, ne peuvent s'expliquer que par la reconnaissance d'une hiérarchie, dont elles soulignaient sans doute les degrés.

pieds nus

Les stèles hadrumétines illustrent une autre exigence liturgique : celle de la nudité des pieds. Le prêtre, dans l'exercice de ses fonctions, soit qu'il prie devant l'autel, la main droite levée, soit qu'il verse une libation dans la flamme qui brûle sur l'autel, soit encore qu'il sacrifie, a presque toujours les pieds nus. Cet usage rappelle à la fois l'Ancien Testament et les cultes sémitiques et même, plus près de nous, l'Islam. « Ote la chaussure de tes pieds, car le lieu où tu te tiens est un sol sacré », ordonne à Moïse la voix divine qui sort du buisson ardent[6]. Ce serait là, pour les interprètes du texte sacré[7], l'origine de l'obligation faite aux prêtres d'exercer leur ministère et même de n'entrer dans le temple que nu-pieds. En fait, selon F. Cumont[8], cette obligation résulterait plutôt de la vieille coutume orientale, encore pratiquée aujourd'hui, d'enlever ses chaussures souillées, avant de franchir le seuil de la maison. A moins que ce soit la « survivance rituelle » d'une époque où l'on ignorait l'usage de la chaussure ; ou bien, dans un

1. Cf. F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, p. 58 et s. ; AIMÉ-GIRON, *Bull. Inst. Arch. Or.*, XXV, 1925, p. 201.
2. Comparer *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IV, fig. 1 et 4.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XIV, fig. 1 : Hr-Sidi-Brahim (région de Madaure) ; p. 378, no 56 (Khamissa).
4. Cf. R.-P. DELATTRE, *Carthage. Nécropole punique voisine de Sainte-Monique*, 1898 ; C. et G.-Ch. PICARD, *Vie quotid. à Carthage*, p. 74.
5. P. CINTAS, art. cit., p. 72, fig. 133 et p. 74, fig. 135.
6. *Exode*, III, 5 ; *Josué*, V, 15 ; cf. aussi *Lévit.*, VIII, 23 et s. VIGOUROUX, *Dict. de la Bible*, s.v. *chaussures*, p. 634.
Naturellement la nudité des pieds entraîne des ablutions préliminaires au sacrifice. Sur le lavage des mains et des pieds : *Ex.*, XXX, 17-21 (ablutions indispensables « pour ne pas mourir ») ; XL, 31-32 ;. textes de basse époque dans E. SCHÜRER, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J.C.*, II, 4e éd., p. 340 Un tableau du XVe siècle (école bourguignonne) montre Moïse agenouillé devant le Buisson ardent aux pieds d'une Madone ; Moïse a déposé derrière lui ses souliers, par respect pour l'apparition divine. Ce qu'un récent catalogue de la Galerie Thyssen, à Lugano, a interprété comme une commande passée par une « corporation de cordonniers », bévue dénoncée par L. RÉAU, *Iconogr. de l'art chrétien*, I, p. 5, n. 1.
7. Théodoret, *Ad. Ex. quaest.*, 9 (*Patr. gr.*, LXXX, p. 231) = Γυμνοῖς ἱερεῖς ποσὶ τὰς λειτουργίας ἐπετέλουν. Cf. E. SCHÜRER, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J.C.*, II, 4e éd., p. 339.
8. *Les fouilles de Doura-Europos*, p. 61.

Proche-Orient qui habille ses divinités, et à plus forte raison ses prêtres, le souvenir de la lointaine pratique sumérienne de la nudité rituelle totale[1].

Dans l'Afrique du Nord, l'habitude de marcher nu-pieds est en tout cas fort ancienne. Non que l'usage de la chaussure fût inconnu — il est sans doute contemporain du développement de l'élevage[2]. Mais dans l'Antiquité, comme de nos jours dans les campagnes, il était assurément peu courant, autant pour des raisons d'économie que pour des motifs religieux. Le cuir animal étant regardé comme impur dès une époque qu'on ne peut préciser, faute de documents, mais sans nul doute très ancienne[3], tout acte religieux devait comporter d'abord la dénudation des pieds et donc très probablement des ablutions destinées à préserver la pureté absolue du ministre du culte. Ces prescriptions rituelles étaient communes à tous les peuples sémitiques de l'Orient ancien; on les retrouve aussi bien dans la religion des Sumériens[4] que chez les Phéniciens[5]. Elles sont attestées dans les cultes orientaux[6], et aussi dans certains cultes grecs[7]. En

1. A Mari, le roi Lamgi-Mari (IIIe millén. av. J.-C.) est représenté nu-pieds : A. PARROT, *Mission Archéologique de Mari*, I, *Le Temple d'Ishtar*, *B.A.H.*, LXV, 1956, p. 68-70, pl. XXV-XXVI. — De même les intendants : *ouv. cit.*, p. 70-71, pl. XXVII-XXIX ; — les guerriers : *ouv. cit.*, p. 134-145, pl. LV et A. PARROT, « Un « chef de guerre » mésopotamien », *Mon. Piot*, XXXVIII, 1941, p. 7-16 ; — les adorants : *ouv. cit.*, p. 74, pl. XXXI, 164 ; p. 81, pl. XXXIV, 306 ; — et adorantes : *ouv. cit.*, p. 85, pl. XXXVI, 340-341, p. 100, pl. XLI, 1025 ; — les musiciens : *ouv. cit.*, p. 104-106, fig. 66. A Ras-Shamra-Ugarit, même chose : cf. Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica*, I, pls. XXVIII-XXXI.

A haute époque, les déesses-mères sont représentées nues : cf. CONTENAU, *La déesse nue babylonienne*. A Mari, figurines de déesses-mères nues : A. PARROT, *ouv. cit.*, p. 200 et s.

2. Sur les débuts de l'élevage en Berbérie, les renseignements sont d'ailleurs rares : cf. S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 218. Sur l'usage de porter des peaux d'animaux comme vêtements, voir les références rassemblées par S. GSELL, *Hérodote*, p. 164-165.

3. Les chaussures faites de peau de chèvre, qu'utilisaient les Libyens, étaient considérées dans le traité hippocratique *De la maladie sacrée*, 1, comme des causes de maladie : « Je pense que, parmi les Libyens habitant l'intérieur des terres nul ne se porte bien, vu qu'ils couchent sur des peaux de chèvres, se nourrissent de viande de chèvre et qu'ils n'ont ni manteau, ni chaussure qui ne vienne de cet animal ». Hérodote, IV, 187 (= S. GSELL, *Hérodote*, p. 26-27) et plus tard, Salluste, *Jugurtha*, XVII, 6, estiment au contraire que les Libyens sont particulièrement sains. Du texte hippocratique, on peut en tout cas retenir à la fois l'usage de la chaussure (en peau de chèvre) et sa mauvaise réputation d'impureté.

Sur la nudité rituelle du roi-prêtre d'après les plus anciens monuments de Sumer, cf. E. DHORME, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, *Mana*, II, p. 199-200. Les plaques archaïques de fondation trouvées à Lagash, Ur et Nippur (G. CONTENAU, *Man. d'Arch. Or.*, I, p. 441, 443, 474, 478, 481) et le vase rituel d'Uruk (W. OTTO, *Handbuch der Archäologie*, I, taf. 125) montrent des prêtres sacrifiant, complètement nus. Voir L. HEUZEY, *Cat. des Antiq. Chaldéennes du Musée du Louvre*, 1902, p. 119. Cf. de même les statuettes de cuivre de Khafadjeh (*Oriental Institute Communications*, Chicago, n° 13, fig. 32, 33), qui représentent des prêtres nus.

4. A l'obligation de se déchausser et de se laver les pieds est toujours jointe naturellement celle des ablutions manuelles. Cf. vers 2000 av. J.-C., la lamentation de la déesse Ishtar sur la destruction de son temple :

« L'ennemi est entré chaussé dans mon sanctuaire,
« L'ennemi a porté sur moi ses mains non lavées ».

(K, 41, texte bilingue publié *P.S.B.A.*, févr. 1895, pl. I, duplicat (sumérien seulement) 23117, *Cuneiform Texts*, XV, pl. 25, col. II, l. 5 et s. ; cité par F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, p. 62 et n. 1). Le caractère impur des chaussures et la valeur purificatrice de leur retrait sont attestés par un texte bilingue, cité également par F. CUMONT (*ouv. cit.*, p. 62 et n. 2), dont la version sémitique donne : « Lorsque l'homme impur pénétra dans l'E-Kur (temple d'Enlil) » et le texte sumérien : « Lorsque l'homme chaussé pénétra dans l'E-Kur » (K, 2870, bilingue, ll. 9-10 ; RAWLINSON, *Sel. histor. inscr. of Chaldaea, Assyria, Babylonia*, IV, 2e éd., p. 24). Sur la valeur purificatrice de l'enlèvement des vêtements profanes, voir R. DUSSAUD, *Origines cananéennes...*, p. 48 et *Religion des Phéniciens*, coll. Mana, p. 385.

5. Le caractère prémosaïque de la prescription paraît évident. Cf. G. CONTENAU, *La civilisation phénicienne*, 1949, p. 105-106.

6. Par exemple dans le culte de la Grande Mère : H. GRAILLOT, *Culte de Cybèle*, p. 139, n. 3. — Aux Adonies de Séville, les dévots suivaient nu-pieds la procession qui parcourait les campagnes : F. CUMONT, *Syria*, VIII, 1927, p. 336-337, et *Rel. orient.*, 4e éd., p. 253, n. 24.

7. DITTENBERGER, *Sylloge*³, 338, l. 25-26 (Ialysos de Rhodes) ; 736, l. 22-23 (Mystères d'Andanie) ; 998, ll. 6-7 (Epidaure). Cf. DEUBNER, *De Incubatione*, p. 24 ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Hist. génér. Reli-*

Afrique, où l'on ne peut que pressentir son usage à l'époque pré-carthaginoise, les Puniques n'ont peut-être fait que codifier un rite déjà pratiqué avant leur arrivée. Inscriptions et monuments figurés montrent pour leur part qu'il persiste, à l'époque romaine, et dans le culte de Saturne et ailleurs[1].

ou chaussés de chaussures spéciales,

Pourtant, sur une stèle du *Vicus Maracitanus*[2], la dédicante porte de hautes chaussures montantes, fermées et lacées, qui d'après leur tenue très ajustée semblent faites d'étoffe et non de cuir. Comme, sur la même stèle, une paire de sandales du type « naïls » figure parmi les instruments de toilette, il y a lieu de penser que celles-ci étaient utilisées lors des purifications préliminaires, et celles-là pour l'offrande. Etaient-elles réservées aux femmes ? Ou devaient-elles être portées à un moment précis de la cérémonie du sacrifice ? On ne peut le dire. Du moins peut-on noter qu'elles semblent correspondre à une exigence des rituels orientaux qui, par souci de pureté, exclut du costume sacerdotal toute matière d'origine animale au profit des végétaux et notamment du lin[3].

bandeau frontal.

Il est enfin un autre insigne sacré que nous révèle l'archéologie, c'est le bandeau de front. En vérité, aucun relief d'ex-voto ne le montre en place; et pourtant nous en connaissons au moins quatre qui proviennent de tombeaux : l'un, trouvé à Carthage, au lieu-dit Ard-et-Touibi, remonte, semble-t-il, à l'époque punique[4]; les trois autres, découverts à Aïn-Khamouda (près de Thala), à Aïn-el-Ksar (près de Batna) et à Gounifida (près de Tébessa), appartiennent à l'époque romaine[5]. Tous sont en argent. Le premier est décoré de palmettes posées sur des fleurs de lotus, de part et d'autre d'un scarabée central. Les autres se ressemblent beaucoup; autour du groupe divin Ba'al-Saturne et Tanit-Caelestis, une imagerie très riche aligne les symboles traditionnels : colombes, serpents, dauphins, béliers, grenades, vases, « signes de Tanit », etc. Là encore persiste donc au IIe-IIIe siècles un rite certainement punique, qui constitue lui-même un apport oriental[6]. Bien connu dans les cultes éleusinien, cabirique, dionysiaque[7], le bandeau frontal devait être, avec le voile, conféré lors de la

gions-Grèce, p. 55 ; M. P. NILSSON, *Gesch. d. griech. Rel.*, p. 000 ; Hastings, *Encycl. of Religion*, s.v. *shoes*, p. 474 et s. ; HECKENBACH, *De nuditate sacra*, *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, IX, 1911, p. 24 ; WACHTER, *Reinheitsvorschriften*, *ibid.*, p. 23 et s. ; J. et L. ROBERT, *Bull. épigr.*, *R.E.G.*, 1954, p. 29.

1. Selon F. CUMONT, *Fouilles de Doura-Europos*, p. 62, ce sont les Phéniciens qui auraient apporté en Afrique cette pratique rituelle. Rien n'est moins sûr : cf. *supra*, n. 4 p. 372. Dans le culte d'Esculape, voir l'inscription de *Thuburbo Maius* (*I.L.Afr.*, 225) qui interdit l'accès du sanctuaire aux *calceati* ; dans le culte de Cérès, ou de Tellus, à *Cirta* (*I.L.Alg.*, II, 834) qui exige *nudo pede* ; dans le culte de Melqart à Gadès : cf. Sil. Ital., *Punica*, III, 27. J. HECKENBACH, *ouv. cit.*, p. 24 et s. donne une liste des temples où l'on n'avait accès que pieds nus.

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 231, n° 2.

3. Rapprocher ces chaussures rituelles africaines de celles que portent les prêtres en train de sacrifier sur les fresques de Doura-Europos : sacrifice du tribun Terentius (F. CUMONT, *ouv. cit.*, pl. LV) ; Couon et les deux prêtres (*ibid.*, pl. XXXII).

4. Tombe du Ve siècle av. J.-C. : L. POINSSOT, R. LANTIER, *C.R.A.I.*, 1926, p. 6-8.

5. Sur le bandeau d'Aïn-Khamouda qui, lors de sa découverte, « ceignait encore le crâne d'un squelette de femme » : P. GAUCKLER, *Nécrop. pun.*, p. 550, pl. CCXXXV ; *Cat. Mus. Alaoui*, suppl., p. 120, n° 78, pl. LVIII. Sur celui d'Aïn-el-Ksar : *Rec. Const.*, VII, 1863, pl. XXX, 1 et p. 283-284 ; XVIII, 1876-1877, p. 294, n° 376 ; Ph. BERGER, *Gaz. Arch.*, 1879, p. 133-140 ; 222-229, pl. XXI ; 1880, p. 18-31 ; 164-169 ; DOUBLET et GAUCKLER, *Mus. de Const.*, p. 52-53 ; M. LEGLAY, *Homm. Déonna*, 1957, p. 346 et s. et pl. X, fig. 1. Sur celui de Gounifida : BESNIER et BLANCHET, *Coll. Farges, Mus. et coll. arch. d'Algérie et Tunisie*, 1900, p. 55-56, pl. IX, fig. 1.

6. Voir S. GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 258-259 et n. 3 ; G. et C. Ch. PICARD, *ouv. cit.*, p. 74

7. Sur l'importance de la « prise du bandeau » à Eleusis, cf. P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, p. 176-177 ; sur un diadème découvert en Sicile dans un temple de Déméter et Koré, cf. E. SJÖQUIST,

cérémonie de consécration, comme un signe de l'investiture du pouvoir sacerdotal. Et peut-être réservait-on sa collation aux degrés supérieurs de la hiérarchie. Ce qui expliquerait la rareté de ces objets et de leur représentation.

Hiérarchie.

Le *magister*,

Comme l'a suggéré déjà l'étude du vêtement sacerdotal, il existait en effet — les inscriptions et les reliefs des stèles le prouvent — une hiérarchie dans le corps des prêtres de Saturne. Ceux-ci formaient très certainement des collèges, comme il appert de plusieurs textes qui font intervenir en bloc les *sacerdotes* d'un sanctuaire[1] et surtout les listes de prêtres qui les énumèrent derrière un supérieur; ce que semble faire l'inscription de Tébessa utilisée plus haut, qui cite en tête des deux rubriques deux personnages portant non et surnom, alors que les autres sont désignés par leur seul surnom[2]. Ces dignitaires détenaient peut-être le titre de *magister* que mentionnent quelques ex-voto[3]. Et si l'on en croit une inscription de Pichon, en Tunisie, le *magister* serait même le seul vrai « desservant » du temple[4], puisque par son intermédiaire doit passer le *sacerdos*, simple *cultor dei*, qui entend accomplir son vœu.

les *sacerdotes*,

Sous la houlette du *magister*, les prêtres étaient eux-mêmes hiérarchisés, comme à l'époque punique[5], si du moins, comme on peut le penser, les mêmes principes étaient appliqués dans le culte de Saturne que dans celui de Caelestis, où l'on connaît des *sacerdotes loci primi* et *loci secundi*[6]. Après eux venaient les *ministri dei Saturni*[7], qui constituaient le personnel subalterne des temples. Personnel auquel appartenaient sans doute les *canistrarii* et les *canistrariae*, jeunes gens et jeunes filles, porteurs des corbeilles qui recélaient les objets sacrés et les offrandes nécessaires au sacrifice. A vrai dire, aucune inscription saturnienne ne les cite, alors qu'ils sont mentionnés dans les textes des cultes de Caelestis, de Cérès, de Bellone, de Mercure et de Damio[8]. En revanche, de nombreux reliefs les montrent autour du dédicant et du prêtre en train d'officier. Dans la même catégorie des ministres inférieurs devait prendre rang le *commemorator*, ce personnage énigmatique, que nomme une stèle de Sétif et que semble représenter aussi un ex-voto d'Haïdra[9] : sorte de « maître des cérémonies » qui, lors des fêtes, fixait sans doute le nombre de victimes à immoler et peut-être les préparait pour le sacrifice.

les *ministri* : *canistrarii* et *canistrariae*,

***commemorator*.**

« Excavations at Serra Orlando (Morgantina). Preliminary Report II », *A.J.A.*, 62, 1958, p. 160 et pl. 30, fig. 24. Dans les rites cabiriques : cf. *Dict. Ant.*, s.v. *cabires*. Sur le bandeau frontal (*mitré*) et son rôle religieux dans les mystères dionysiaques au moins dès le IVe siècle av. J.-C., voir Ch. PICARD, *Mél. Glotz*, 1932, t. II, p. 707-721 et S. EITREM, *Arch. Eph.*, 1937 (1938), p. 17-19.

1. Par exemple à Thala : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 300, no 1.
2. *Supra*, n. 1, p. 367.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 243, no 6 (Pichon).
4. Comme l'a bien vu G. PICARD, *Rec. Const.*, art. cit.
5. Cf. CLERMONT-GANNEAU, *R.A.O.*, V, 1903, p. 66, 69 : sur les prêtres en premier, en second (*deutérostatès*).
6. A *Cirta* : *I.L.ALG.*, II, 804, 807 ; le no 814, qui mentionne un *sacerdos loci primi ex decreto ordinis splendidissimi*, se rapporte peut-être à Saturne ou à Caelestis. Voir aussi *Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine 2, et I, p. 91, no 26 (Neferis) où l'on peut proposer de lire *sacerdos primi ordinis*.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Constantine 1.
8. Sur les *canistrarii* et *canistrariae*, voir pour exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 4-6 ; IX, fig. 4 ; XI, fig. 5 ; XIII, fig. 5 ; II, pl. XXXIII, fig. 3-5 ; XXXIV, fig. 1-2. Dans le culte de Caelestis : une inscription de Timgad (FRÈRE, *R.A.*, 1907, II, p. 23). Dans le culte de Cérès : à Madaure (*I.L.Alg.*, I, 2033 ; cf. CONSTANS, *R.E.A.*, 1916, p. 185). Dans le culte de Bellone (*I.L.Alg.*, I, 2071). Dans le culte de Mercure : à *Cirta* (*I.L.Alg.*, II, 498). Dans le culte de Damio : à Madaure (*I.L.Alg.*, I, 2036).
9. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 331, no 14 ; pl. XII, fig. 5 ; II, Sétif 30 et pl. XXXVIII, fig. 2.

Niveau social : très humble.

Tout ce personnel subalterne se recrutait naturellement dans le petit peuple, probablement même parmi les esclaves. Mais il est important de constater que l'ensemble des *sacerdotes* — mis à part les *magistri* — était composé surtout de gens d'origine très humble. S. Gsell l'a souligné fortement à propos des « fastes » du sanctuaire de Tébessa, en même temps qu'il insistait sur le caractère spécifiquement africain de ce clergé[1]. A Tébessa et à Aïn-Tounga[2], deux prêtres précisent leur qualité de *libertus*. D'après Gsell, « l'inscription même sent la plèbe ». Ajoutons que par l'onomastique berbère, plus ou moins punicisée, peu et mal romanisée, elle sent aussi son terroir.

Le rôle des femmes.

Là-dessus tout le monde est d'accord. En revanche, il se pose à propos du clergé de Saturne un problème discutable : celui du rôle des femmes. Aucune femme n'est affublée du titre de prêtresse dans les inscriptions des stèles. En revanche, elles apparaissent fréquemment sur les reliefs, non seulement comme simples dédicantes, mais porteuses des signes de l'initiation et parfois, comme à Lambèse, des attributs vestimentaires que nous avons reconnus au clergé et même, à Tiddis, dans l'attitude de la « présentation ». A Carthage, une *mater sacrorum* était à la tête du collège des douze *sacerdotes* voués au culte de Jupiter Hammon Barbarus Silvanus[3]. Il n'y a là rien de très surprenant. La femme participe au sacré dans l'Antiquité, et d'une manière particulièrement active quand il s'agit de rites agraires. Nous la voyons ici jouer un rôle important dans toutes les cérémonies liturgiques : à Césarée de Maurétanie dans un sacrifice célébré pour le salut du roi Ptolémée, où n'interviennent que des femmes — l'une accomplit son vœu, une autre « reçoit » la victime[4] ; — en maints endroits elles déposent elles-mêmes leurs offrandes sur l'autel ; partout elles remplissent l'office de *canistrariae*. Nul doute qu'il n'y ait là un héritage punique[5].

Durée de la fonction : perpétuelle ? annuelle ? ou transitoire ?

Mais il se pose un autre problème, celui-là très discuté : celui de la durée du ministère des prêtres, O. Hirschfeld, suivi par J. Toutain[6], a cru que ce clergé était annuel et qu'après avoir servi pendant un an à tour de rôle, il conservait pour la vie l'honorariat. De fait une inscription de *Diana Veteranorum*, en Numidie[7] fait connaître un prêtre qui dédie une statue à Saturne *ob honorem sacerdotii sui anno expleto*. M. G. Picard s'est penché sur ce problème[8] ; il a remarqué que ce texte était aussi le seul à nous révéler un prêtre magistrat municipal : L. Papius Apolla, dédicant de la statue, a en effet suivi tout le *cursus* municipal, jusqu'au duumvirat quinquennal. Ce qui l'a conduit à penser que les deux particularités étaient liées ; le sacerdoce annuel serait la marque d'une romanisation du culte

1. *I.L.Alg.*, I, 3018.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 344-345, no 28 (Tébessa) ; p. 167, no 160 (Aïn-Tounga).
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 15, no 5.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel 1. *Supra*, p. 346.
5. Sur le rôle des femmes dans la liturgie, voir une inscription néopunique de Cherchel (J.-G. FÉVRIER, *R.H.R.*, 1952) et une autre, d'origine inconnue, sur une prêtresse, chef des chanteuses (J.-G. FÉVRIER, *Semitica*, V, 1955, p. 63-64). Sur la participation des femmes au sacré, voir DOUTTÉ, *Magie et religion*, p. 33 et plus récemment, P. GALAND-PERNET, *Hespéris*, 1958, p. 52 et s. et 54 et s. (dans les rites de pluie).
6. HIRSCHFELD, « I sacerdozi municipali nell'Africa », *Annali dell'Istituto*, 1886, p. 57 ; J. TOUTAIN, *Cultes païens...*, III, p. 111. Sans doute influencés par le caractère annuel du culte des Cereres et d'Esculape (L. POINSSOT, *B.A.C.*, 1917, p. 119).
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Zana 1.
8. Art. cit.

indigène dans une colonie militaire. En fin de compte, M. G. Picard ne croit pas à un sacerdoce annuel, mais bien plutôt à un « ministère perpétuel et collectif ». Ces divers points de vue se heurtent à plusieurs difficultés. Tout d'abord rien n'indique, ni dans le texte de *Diana Veteranorum*, ni ailleurs, que le *sacerdotium* soit attribué pour un an. Ne faut-il pas plutôt comprendre qu'à Zana L. Papius Apolla s'est en quelque sorte acquitté de sa *summa honoraria* en érigeant une statue un an après avoir reçu la prêtrise, lors de l'anniversaire de son ordination ? Ainsi entendu, ce texte perd toute singularité, car sur le plan municipal, il peut fort bien s'intégrer à une liste, courte, il est vrai, de villes où le culte de Saturne avait reçu un caractère officiel : *Simitthu*, *Thibaris*, *Thibilis*, peut-être aussi *Thugga*, *Chidibbia*, Hr-ben Glaya, la *civitas Popthensis* et *Thubursicum Numidarum*[1]. D'autre part, on voit mal comment à *Thignica* par exemple, où parmi 220 noms de dédicants figurent 93 mentions de prêtres, a pu s'exercer un ministère collectif. On doit tenir compte, en revanche, des données trop négligées de l'inscription des « fastes » de Tébessa qui, malgré son caractère lacunaire, semble bien indiquer que les *sacerdotes*, ordonnés lors de la fête de l'Ascension du dieu, entraient en fonction à tour de rôle et par petits groupes, de deux, trois ou quatre, non pour un an, mais pour quelques mois. Seul le *magister* du sanctuaire était sans doute permanent[2] et, dans quelques centres, désigné ou « établi » (*sancitus*) par le conseil municipal. Lui seul devait alors, en qualité de desservant principal, recevoir l'initiation majeure. Les autres, simples assistants de la fonction sacerdotale et investis seulement des ordres mineurs, ne devaient exercer qu'un ministère transitoire, ce qui ne les empêchait pas d'arborer le titre pompeux de *sacerdos*. Quant au personnel subalterne du temple, il se recrutait peut-être, en partie du moins, parmi les jeunes initiés qui se destinaient au sacerdoce. Ces conclusions, pour hypothétiques qu'elles soient, offrent au moins l'avantage d'expliquer d'une part le très grand nombre de prêtres connus sur certains sites, d'autre part l'intervention d'une cérémonie rituelle qui semble représenter le degré suprême de l'initiation, « l'entrée sous le joug ».

Le sacerdoce de Saturne apparaît dès lors comme un ministère collectif, si l'on veut et dans une certaine mesure, mais surtout comme un ministère très diversifié et, à la mode orientale, très hiérarchisé, chaque degré correspondant à une nouvelle initiation. Si le sacerdoce revêt une réelle importance — le nombre des dédicaces commémoratives faites *ob sacerdotium* le prouve[3] — l'initiation ou pour mieux dire l'« introduction » reste donc le rite essentiel, animé de la plus haute signification religieuse.

1. A *Simitthu*, un *sacerdos Saturni publicus* (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 286, n° 1) ; à *Thibaris* de même (*ibid.*, p. 205, n° 1) ; à *Thibilis*, un *sacerdos sancitus* (II, Announa, 1). Sur le caractère municipal du culte de Saturne à Dougga : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 214 et s., n° 3-6 ; à Chidibbia (*ibid.*, p. 120, n° 1) ; àHr-ben-Glaya (*ibid.*, p. 264, n° 1) ; à Ksiba (*ibid.*, p. 422, n° 1) ; à Khamissa (*ibid.*, p. 368 et s., n° 1-3). A *Thuburbo Maius*, c'est Caelestis qui bénéficiait d'un culte officiel municipal (*ibid.*, p. 113).

2. Un *sacerdos perpetuus* est peut-être mentionné à Soliman (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 81, n° 8).

3. Pour exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 53, n° 51 ; 73, n° 209 (Bou-Kourneïn) ; p. 137 et s., n° 32, 49, 76 (Aïn-Tounga) ; p. 204, n° 1 et 3 (Aïn-Goléa). La seule mention de *sacerdos* sur une stèle suffit peut-être à indiquer que le monument a été érigé *ob sacerdotium*, à l'occasion et en remerciement de l'ordination.

C. — *Les « introduits ».*

C'est, on l'a vu plus haut, l'une des originalités majeures de la religion de Saturne que d'avoir comporté, sinon des mystères proprement dits, du moins quelques cérémonies ou rites dont le sens était secret et exigeait donc une initiation, d'autre part une doctrine de salut qui ne pouvait être accessible que par un enseignement. Les textes et les reliefs nous apportent-ils des précisions sur cette initiation ? Sur ses effets ? Sur ses rites et ses signes ? Nous voudrions ici tenter de répondre à ces questions, d'une importance capitale à la fois pour la connaissance du principal culte africain et pour l'approche de la psychologie religieuse du peuple berbère.

L'usage et les effets de l'initiation.

En fait, aucun texte n'indique de manière parfaitement explicite l'existence d'initiés dans le culte de Saturne, alors qu'elle est attestée dans le culte de sa parèdre, Caelestis. Au vrai par un passage d'un auteur tardif et marseillais, Salvien, qui vivait au v[e] siècle[1] ; mais il n'y a pas de raison majeure de mettre en doute la valeur de son renseignement, malgré le caractère plus pamphlétaire qu'historique de son traité *de Gubernatione Dei*. D'après lui, des enfants étaient initiés dès leur plus jeune âge au culte de la déesse africaine. Ce que semble confirmer une inscription d'El-Djem, en Tunisie[2], gravée en l'honneur de la petite Calventia Maiorina morte à 8 ans, « initiée ». On peut donc supposer que la même pratique était en honneur dans le culte de Saturne.

dies bonus

Cette hypothèse me semble confirmée par plusieurs observations. La première concerne le recours à la formule *dies bonus*. Cette curieuse expression ne se lit pas couramment sur les stèles. On l'y rencontre cependant une dizaine de fois : à Ksar Toual-Zammeul[3] et à *Thubursicum Bure*[4] sous la forme *die bonu* et au début de l'inscription ; de même à Cherchel[5] sous la forme *die bono* ; à Dougga[6] en traduction grecque ἀγαθῃ ἡμέ(ᾳ) ; enfin dans la colonie cirtéenne de Milev[7] comme finale du texte et sous la forme *diem bonum*. A quoi il faut ajouter maintenant cinq inscriptions récemment découvertes près de Béja et qui mentionnent le *bonum diem sollemnem*[8]. A travers ces variantes, c'est toujours la même idée qui est exprimée. « En un jour heureux » un fidèle de Saturne s'est acquitté de son vœu.

jour de l'initiation

Pour en pénétrer le sens, on doit rapprocher cette expression de la phrase quasi-rituelle qui introduit les textes gravés sur les stèles de N'Gaous *quod bonum faustum fortunatumque feliciter*[9] et même du simple mot *feliciter* qui termine

1. Salvien, *De Gubern. Dei*, VIII, 2 : *Caelestem Afrorum...quis illi idolo non initiatus ? Quis non a stirpe forsitam et nativitate devotus ?* Sur Salvien, voir G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. II ; J. Bayet, *Littérature latine*, p. 735. Le *De gubernatione Dei* fut écrit entre 439 et 451.

2. *Dis Manibus Calventiae Maiorinae, vixit an(nis) VIII, initiata. Ita tibi contingat hunc templum prop(itium) et quae cupis, ut tu ossa mea non violes* : A. Merlin, *Bull. Ant.*, 1938, p. 130. Même formule à El-Djem : *A. Ep.*, 1937, n° 41-43.

3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 230, n° 1.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 203, n° 1.
5. *Sat. Afr. Mon.*, II, Cherchel 2.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 217, n° 8.
7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Mila 2.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 269, n° 13.
9. *Sat. Afr. Mon.*, II, N'Gaous 1-5.

l'inscription de plusieurs monuments dédiés à Saturne[1]. Sous une forme ou sous une autre[2], on aime, semble-t-il, à rappeler l'état d'âme qui doit accompagner l'accomplissement de tout sacrifice et singulièrement celui d'une créature humaine. C'est d'ailleurs le même état d'âme qu'exigeait le Ba'al-Ḥammon carthaginois quand on lui offrait de jeunes victimes, qui devaient sourire au moment où on les sacrifiait[3]. On en retrouve la marque dans plusieurs inscriptions néopuniques dédiées « au seigneur saint Ba'al, au jour heureux, en (sacrifice) molk »[4].

Mais il y a plus. Ce « bonheur » qui devait se lire sur le visage des enfants immolés au grand dieu de Carthage, c'est aussi celui que procure l'initiation dans toutes les religions à mystères de l'Antiquité. L'initié, celui qui, favorisé d'une bonne part (εὐδαίμων), a été instruit des mystères des dieux, devient fortuné comme les dieux eux-mêmes (μάκα) ; il est heureux[5]. Participant déjà d'une certaine manière à la vie et au bonheur des dieux, l'initié ne peut d'ailleurs qu'être heureux, comme l'est aussi l'enfant qui, donné aux dieux, devient par son sacrifice dieu lui-même. Replacée dans la même perspective que le sacrifice réel, l'initiation est mort avant d'être re-naissance. Et l'initié, comme l'enfant sacrifié, est voué au bonheur. On comprend que le jour de l'initiation soit considéré comme un « bon jour », un jour faste, un jour heureux. C'est ce sens qu'à mon avis il faut donner au *dies bonus* des stèles dédiées à Saturne. Il évoque à la fois l'accomplissement d'un sacrifice, la cérémonie de l'initiation qui a motivé l'acte sacrificiel et enfin tous les bienfaits qui en résultent et qui se résument dans le « bonheur » de l'initié.

A cet égard, la stèle de Ksar Toual Zammeul, mentionnée tout à l'heure, est particulièrement suggestive. Elle étale en effet, au-dessus du cadre épigraphique qui contient l'allusion au *dies bonus* quatre séries de symboles d'une riche signification : en remontant de bas en haut, une couronne, qu'encadrent deux dauphins, puis des rosaces inscrites dans des disques que picorent deux oiseaux. En comparant ces symboles superposés avec ceux qui décorent diverses stèles puniques et romaines[6], on a reconnu le cheminement que, selon une doctrine empruntée par les Sémites aux Babyloniens et par eux répandue dans le monde romain, les âmes des élus devaient emprunter après leur dissociation d'avec le corps. Comme on l'a vu plus haut, ceux qui détiennent la couronne, gage de leur victoire sur la mort, peuvent en toute sécurité traverser l'Océan supérieur que représentent les dauphins pour atteindre sous la forme d'oiseaux la zone astrale, où se situe le Paradis, séjour de leur éternelle félicité. Or cette couronne que beaucoup souhaitent à leur parents défunts — c'est la raison pour laquelle elle figure si souvent

1. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 109, n° 1 ; p. 245, n° 4.
2. Par exemple la fréquence des *cognomina* Faustus, Felix, Fortunatus chez les dévots de Saturne et en particulier chez les *sacerdotes* : *infra*, p. 381.
3. *Supra*, p. 329.
4. A Constantine, N. P. 30 : J. B. Chabot, *Punica*, *J.A.*, 1917, II, p. 72 : O. Eissfeldt, *ouv. cit.*, p. 30 ; A. Berthier, R. Charlier, *ouv. cit.*, p. 93, n° 116. A Ksiba et Sidi Ahmed-el-Hachni = *R.E.S.*, 303 et 304 ; Chabot, *ibid.*, p. 16 ; *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 420, n. 4.
5. Ces expressions figurent en particulier dans le *makarismos* (c'est-à-dire les félicitations, qui dans les religions à mystères sont adressées au nouvel initié), qui ouvre la première strophe de la *Parodos* des *Bacchantes* d'Euripide. Voir le texte et son commentaire par A.-J. Festugière, « La signification religieuse de la Parodos des Bacchantes », *Eranos*, LIV, 1956, p. 72-86.
6. Voir *infra*, p. 399.

dans le fronton des stèles funéraires ou dans les mains des défunts — l'initiation reçue *die bono* la garantit en quelque sorte et, par elle, le bonheur éternel dans l'au-delà. Telle est, croyons-nous, la leçon de l'ex-voto de Ksar Toual-Zammeul.

R. Dussaud a proposé une autre explication[1]. Pour lui, le jour heureux, béni, désignerait celui du sacrifice réel d'immolation d'un enfant, le sacrifice de substitution étant au contraire qualifié de *sacrum nocturnum*. Cette explication, suggérée à propos d'une inscription néopunique de *Cirta*, se heurte à de graves difficultés. Il faut remarquer d'abord que l'inscription cirtéenne est néopunique ; et l'on sait par les textes aussi bien que par les découvertes archéologiques[2] que les sacrifices d'enfants, déjà rares dans les derniers temps de la domination carthaginoise, sont devenus tout à fait exceptionnels après la chute de Carthage. Avant même que l'interdiction romaine, qui date du règne de Tibère, ne lui porte un coup décisif, cette pratique rituelle avait à peu près complètement disparu. Et Tertullien prend soin de préciser que les sacrifices réels qu'on célébrait encore de son temps se faisaient en secret[3]. Comment expliquer alors que, même sous le camouflage de l'expression anodine *dies bonus* — dont beaucoup d'Africains devaient pénétrer le sens — on se permette de glorifier sur une stèle exposée en public un acte officiellement condamné par l'autorité impériale ? Faut-il croire que la formule *dies bonus* recèle un procédé de cryptopaganisme africain persécuté dans ses rites originels ? Ce serait un singulier cryptopaganisme que celui qui étale au grand jour le nom du délinquant[4] et expose son entourage à de sévères poursuites.

et non jour du sacrifice *molk*.

D'autre part, il paraîtrait logique que, si un sacrifice devait être célébré la nuit, ce fût le sacrifice réel interdit plutôt que le sacrifice de substitution permis. Or c'est précisément ce dernier qui est un *sacrum nocturnum*, alors que l'immolation humaine aurait lieu de jour. Il est vrai qu'en matière religieuse et plus spécialement rituelle la logique ne règne pas toujours ! L'interprétation que donne R. Dussaud de l'expression « au jour heureux » me semble néanmoins devoir être rejetée.

Celle-ci doit bien plutôt être rapprochée d'un texte syrien de Palmyre, contenant, semble-t-il, une loi sacrée de 163 ap. J.-C. qui prescrit en l'honneur de Baalshamîn ou du dieu anonyme « un sacrifice holocauste chaque année au Bon Jour pour toujours »[5]. M. Seyrig, qui a commenté cette inscription, a justement évoqué un texte de Coptos en Thébaïde, dans lequel des archers éméséniens, cantonnés dans la ville, célébraient en l'honneur de leurs dieux un Beau Jour[6], et d'autre part les textes puniques qui précisent que des fidèles se sont acquittés

1. « Précisions épigraphiques touchant les sacrifices puniques d'enfants », *C.R.A.I.*, 1946, p. 380.
2. Cf. les découvertes du tophet de Salammbô et du sanctuaire punique de Sousse. Voir *supra*, p. 320.
3. *Supra*, p. 319.
4. Neuf des dix textes qui mentionnent le *dies bonus* contiennent en effet les noms des fidèles qui célèbrent ce jour heureux.
5. H. Seyrig, « Nouveaux monuments palmyréniens des cultes de Bêl et de Baalshamîn », *Antiquités syriennes*, 14, 1re sér., p. 126 et s. = *Syria*, 1933, p. 277 et s.
6. Dessau, 8882 : ἐν τῇ καλῇ ἡμέρᾳ.

Marcel Leglay.

de leurs vœux en érigeant des stèles « au jour heureux et béni »[1] qui « pourrait avoir été une fête périodique » et même « la principale fête de l'année », selon M. Seyrig qui suggère un rapprochement avec la fête de Pâques, parfois appelée le « Grand Jour »[2].

Autant de références très riches d'intérêt, surtout la dernière, qui confirme à point nommé l'idée que le *dies bonus* désigne bien le jour mémorable de l'initiation, c'est-à-dire le jour de la naissance (*natalicium*) ou mieux de la re-naissance au vrai bonheur, au salut, aux « douces choses » comme on dit dans les mystères de Mithra[3]. Comment ne serait-il pas un jour faste, ce moment qui succède aux privations, aux épreuves et à l'enseignement, où d'une part l'initié reçoit la connaissance des choses sacrées, où d'autre part il entre en contact immédiat avec son dieu ? Or ces deux éléments, l'un rationnel, l'autre mystique, en quoi consiste l'essentiel de l'initiation dionysiaque — si l'on en croit les questions posées par le Socrate des *Nuées* d'Aristophane au vieux Strepsiade qui la réclame[4] — ce sont ceux-là même, dont l'expérience motive l'*inexplicabilis voluptas* de Lucius ap ès son initiation isiaque à Corinthe[5]. Et ce sont les mêmes que nous allons retrouver dans les rites saturniens : avant l'entrée sous le joug, l'enseignement des choses sacrées ; après, la présentation au dieu.

Stèles funéraires d'enfants voués à Saturne.

Avant d'étudier ces rites, signalons brièvement deux observations propres à étayer l'hypothèse de l'initiation saturnienne. La première concerne les stèles funéraires vouées à Saturne. Déjà plus d'une fois l'attention a été attirée sur elles. Mais on n'a pas assez remarqué qu'elles se rapportaient presque exclusivement à des enfants morts en bas âge. En voici la liste :

Provenance	Age du défunt	Référence à *Sat. Afr. Mon.*
Dj. Djelloud	11 ans	I, p. 31, n° 16
Tébessa	7 ans	I, p. 345, n° 30
Tébessa	5 ans	I, p. 345, n° 30
Hippone	1 an	I, p. 436, n° 1
Khenchela	4 mois	II, n° 31
Khenchela	3 mois	II, n° 32
Sétif	1 an	II, n° 7

1. *Rép. Ep. Sém.*, 303-306 ; CLERMONT-GANNEAU, *Rec. Arch. Or.*, 5, p. 105 et s. ; R. DUSSAUD, *B.A.C.*, 1914, p. 45 ; J. B. CHABOT, *C.R.A.I.*, 1916, p. 128-131. Cf. LIDZBARSKI, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, 2, p. 68 ; GSELL, *Hist. Anc. Afr. N.*, IV, p. 404, n. 2. On pourrait songer aussi à la formule grecque « au jour du dieu » (ex. rassemblés par L. ROBERT, *B.C.H.*, 1926, p. 499) qui désigne le jour de la fête du dieu, c'est-à-dire en général son jour de naissance ; mais l'idée contenue dans les textes puniques est toute différente de celle-ci.

2. Art. cit., p. 127 = *Syria*, p. 278. Le *Bon Jour* pourrait désigner le jour de la dédicace solennelle du temple, correspondant à un grand jour de fête annuelle. Pâques appelée le « Grand Jour » dans un canon du concile d'Ancyre : MANSI, *Sacr. concil. nova et ampl. coll.*, 2, col. 515, can. 6. L'expression pourrait aussi être rapprochée du « meilleur des jours », qui désigne celui des Saturnales : voir *infra*, p. 471.

3. D'après une inscription du *mithraeum* de S. Prisca : *pi[e] r[e]b[u]s renatum dulcibus atque creatum* : M.-J. VERMASEREN, « Les inscr. du M. de S.P. sur l'Aventin », *Rel. de Salut*, Bruxelles, 1962, p. 69, qui rappelle que dans un *mithraeum* de Capoue le myste a les yeux bandés pour montrer son incapacité à voir ; l'initiation doit lui ouvrir les yeux.

4. Voir G. MÉAUTIS, « La scène de l'initiation dans les « Nuées » d'Aristophane », *R.H.R.*, CXVIII, 1938, p. 92-97.

5. Apulée, *Metam.*, XI, 24, 5 ; cf. 17, 5 ; 19, 1. Sur la contemplation dans le culte d'Isis, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Personnal religion among the Greeks*, 1954, p. 80-84.

On doit constater que, mises à part les épitaphes des prêtres de Saturne[1], toutes les stèles funéraires que leurs inscriptions ou leurs reliefs vouent au dieu, avec une insistance telle qu'elle ne peut que traduire une intention, sont celles de très jeunes enfants, quelquefois d'adolescents, jamais d'adultes. Ce qui donne à penser que, si ces enfants ont eu le privilège d'être placés sous la protection particulière de Saturne, dieu de l'au-delà, ils le doivent soit à une consécration, soit même à une initiation. Comme dans les cultes de Caelestis, de Bacchus et d'Isis[2], des enfants étaient certainement consacrés dès leur plus jeune âge au Saturne africain, consécration qui devait être en général — on l'a vu plus haut — le résultat et le fruit d'un sacrifice de substitution. Et cette consécration pouvait, pour certains du moins, préluder à une initiation.

Abondance de cognomina mystiques.

Enfin l'examen onomastique des dédicants d'ex-voto oriente vers la même conclusion. Sans accorder une excessive confiance à la statistique, difficile à utiliser en matière religieuse, on peut tout de même remarquer, à titre purement indicatif, que sur 735 noms de dédicants qui nous sont parvenus suffisamment complets pour entrer en ligne de compte :

— 310 comportent un *cognomen* mystique : soit 42,6 %. Parmi eux, les plus répandus sont, par ordre de faveur :
— Félix, 94 fois représenté,
— Saturninus, 52 fois,
— Victor, 44 fois,
— Fortunatus, 24 fois,
— Donatus et Rogatus, 17 fois,
— Datus et Faustus, l'un et l'autre 10 fois.

Puis viennent : Faustinus, Dexter, Solutor, Concessus, Restutus, Optatus, Extricatus, Triumpus ou Triumphator, Impetratus, Felicio. Tous *cognomina*, dont le choix se réfère soit au nom même de Saturne — et l'importance d'un dieu,

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 231 et s., n° 2, 3 (Ksar Toual-Zammeul) ; 286, n° 1 (Chemtou) ; 349, n° 44 (Hr-Kissa) ; 359, n° 58 (Hr-bou-Sboa) ; 363, n° 2, 3 (Madaure) ; 363, n° 5 (Sidi-Brahim) ; 453, n° 2 (Combes) ; II, Constantine 10 et 11 ; Hr-Bou-Atfân 1 et 2. A la liste des stèles funéraires vouées à Saturne établie ci-dessus, il faudrait ajouter les stèles suivantes qui ne comportent pas d'inscriptions, mais qui d'après leurs reliefs concernent soit des enfants, soit des prêtres : *ibid.*, II, Lambafundi 1 et 2 ; Timgad, 10, 39, 46 ; plus les caissons funéraires de Lambèse et d'El-Kantara : voir *supra*, p. 260.

2. Sur les initiations d'enfants dans le culte dionysiaque, cf. M. P. NILSSON, « New evidence for the Dionysiac mysteries », *Eranos*, 53, 1955, p. 29-33, et *The Dionysiac mysteries of the hellenistic and roman age*, 1957, p. 106 et s. : The child in the Bacchic mysteries. Selon Nilsson, les initiations d'enfants étaient exceptionnelles dans les mystères anciens ; si elles se pratiquaient dans les mystères bachiques, c'est à cause du mythe de l'enfance de Dionysos et de l'intérêt porté à l'enfant à l'époque hellénistique, au moment où se développent les mystères de Bacchus. Sur l'intérêt porté à l'enfant à l'époque hellénistique, voir les remarques de P. LAMBRECHTS, « L'enfant dans les religions à mystères », *Hommages Déonna*, p. 322-333. Sur la place de choix réservée à l'enfant dans les sacrifices et les prières de l'Antiquité, cf. A. OEPKE, « ἀμφιθαλεῖς im griechischen und hellenistischen Kult », *Arch. f. Religions. Wiss.*, 1934, p. 42 et s. Pour F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 303, 307 et s., les initiations d'enfants, que Lambrechts réserve au seul culte dionysiaque, auraient été en usage dans toutes les religions à mystères. Pour le culte d'Isis, voir V. VON GONZENBACH, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der röm. Kaiserzeit* (*Antiquitas*, I, 4), Bonn, 1957. Dans le culte éleusinien : P. FOUCART, *Les mystères d'Eleusis*, p. 278 et G. MÉAUTIS, *Eleusinia* IV, « L'enfant initié ἀφ' ἑστίας », *R.E.A.*, 39, 1937, p. 105-107. La question de l'enfant d'un an posée déjà *supra*, p. 323, n. 1, mériterait d'être reprise à la lumière des textes saturniens d'Hippone et de Sétif, de l'inscription lyonnaise de Lucilia Stratonice (W. SESTON, Ch. PERRAT, *R.E.A.*, XLIX, 1947, p. 139-159 ; P. WUILLEUMIER, *ibid.*, p. 288 et *Gallia*, 6, 1948, p. 227 et s.) ; de *C.I.L.*, X, 3110-3111, etc. Il serait intéressant d'étudier quelle fut la part de Carthage, dont les sacrifices humains ont attiré l'attention du monde gréco-romain, sur le sursaut d'intérêt qui s'y manifeste pour l'enfant à partir du IVe siècle.

comme on l'a déjà noté[1], se mesure non seulement au nombre de dédicaces qu'il a inspirées, mais à la diffusion des noms théophores — soit à un souhait de bonheur, qui hors d'Afrique n'a sans doute qu'une signification morale assez vague, qui en Afrique est peut-être plus étroitement lié à une consécration divine, garante du salut. Ce lien paraît particulièrement assuré pour des surnoms comme Donatus, Restutus, Concessus, Impetratus, dont M. Carcopino a contribué à montrer la signification à propos des inscriptions des stèles de N'Gaous[2].

Sans être attesté d'une manière décisive par un texte, le principe de l'initiation peut donc, en définitive, être admis dans le culte de Saturne, à côté et au-delà de la consécration. Tandis que celle-ci dérive, en quelque sorte comme une conséquence et une conclusion, du *molchomor* c'est-à-dire du sacrifice de substitution — et par là elle intéressait surtout les très jeunes enfants — l'initiation résulte, quant à elle, d'une cérémonie rituelle à plusieurs épisodes, que leur nature et leur complexité réservaient sans aucun doute aux adolescents, voire aux adultes. Cette deuxième forme seule nous retiendra ici. Bien que très imparfaite, comme il convient à des choses secrètes, notre connaissance relative des rites constitue d'ailleurs la meilleure preuve que nous puissions avoir en faveur de l'existence d'une « initiation ».

Les rites de l'« introduction ».

Nous ne sommes en effet pas mieux renseignés sur les rites et les règles de l'« introduction » saturnienne que sur les rites et les règles des initiations dionysiaques, éleusiniennes ou autres. En revanche — ici encore les situations sont parallèles[3] — nous connaissons un peu mieux et les conditions préliminaires et les cérémonies finales. Sans prétendre suivre avec exactitude l'ordre de la liturgie, il semble donc qu'on puisse distinguer, en s'appuyant autant sur la logique que sur les reliefs des stèles, quatre étapes principales :

— la pré-initiation,
— l'« entrée sous le joug »,
— la présentation au dieu,
— la communion.

1) *la pré-initiation.*

La pré-initiation comportait en général au moins deux conditions : un enseignement et des purifications. Si l'on se rappelle que l'initié est précisément celui qui « sait », qui « connaît » les secrets des mystères, on conçoit qu'un enseignement préalable soit nécessaire. C'est la préparation obligatoire de toute *télété*. Sur les fresques de la Villa Item, l'enfant divin serre le rituel qu'on lui a remis[1].

— enseignement : le *volumen*

Ici, la présence du *volumen* dans la main du dédicant ou du prêtre officiant participe de la même idée. En vérité, le *volumen* figure sur les stèles sous deux aspects. Tantôt il s'agit, comme à Guelma et à Timgad, de *volumina* rassemblés dans une *capsa* aux pieds du dédicant. Mais le plus souvent ils sont dans la main du personnage[2]. Pendant longtemps ils ont dans le premier cas servi à identifier des magistrats municipaux. M. H. I. Marrou[3] a montré qu'ils désignaient plutôt des intellectuels, des maîtres d'école ou des écoliers. Il est possible que ce soit en effet le cas des personnages figurés sur les stèles de Guelma et de Timgad. Il se peut aussi qu'ils n'aient pas alors une signification différente des *volumina* tenus à la main. Or ceux-ci ont une valeur symbolique toute autre. Sur des sarcophages ou des stèles funéraires le rouleau, que porte à la main le défunt, peut désigner le livre du Destin[4], de ce destin qui vient de prononcer son arrêt ; il peut aussi représenter le symbole de la culture et signifier que le défunt a mérité l'immortalité grâce à la science acquise qui en a fait un héros[5]. Il s'agit ici aussi sur nos stèles votives de science et d'héroïsation par la culture, mais d'une science et d'une culture particulières, de la science de l'initié et de la culture sacrée.

Le prêtre qui, sur un ex-voto du Djebel Bou-Kourneïn[6] sacrifie de la main droite sur un autel embrasé, ne peut tenir dans la main gauche qu'un *volumen* contenant les préceptes de sa foi, les prescriptions de son dieu ou les règles de sa liturgie. Le fidèle qui, sur une stèle de Guelma[7], porte d'une main un rouleau et de l'autre brandit la couronne d'immortalité, proclame que cette immortalité, il la doit à la « science » acquise par son initiation. L'éternelle vie lui est promise parce qu'il « sait ».

Et c'est sans doute une semblable signification qui s'attache au coffret — sorte de sac à soufflets — qu'avec beaucoup de précautions porte le dédicant d'une stèle de Zana[8]. Que pouvait bien contenir ce sac ? On remarque que sur sa face exposée a été gravé un serpent, cet animal au symbolisme si complexe, qui sur d'autres ex-voto apparaît tantôt comme un animal chthonien, image de la terre féconde, son habituel réceptacle, tantôt comme une image du temps infini et de l'éternité[9]. De toute façon c'est à la double notion d'au-delà et d'éternité qu'il fait allusion. On pense alors irrésistiblement, malgré les distances géographique

1. En dernier lieu, D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine* (*B.A.H.*, Beyrouth, LIII) 1952. Saturninus signifie parfois simplement « né le jour de Saturne » (à Cumes : *C.I.L.*, X, 2933 = D. 8526) ; en Afrique il désigne plutôt quelqu'un que l'on a voulu placer sous la protection de Saturne : cf. déjà J. Toutain, *Cités rom. Tun.*, p. 167 et s. A propos de Fortunatus, Felix, Faustus, il faut noter déjà à l'époque punique la fréquence de Hannibal = qui a la faveur de Baal ; Barikbaal = Baal l'a béni, etc. ; l'idée de bénédiction (baraka) reste importante à l'époque islamique : A. Bel, *La rel. musulmane en Berbérie*, I, Paris 1938. De même, à propos de Donatus, Restutus, Concessus, cf. déjà à l'époque punique la fréquence de Muttunbaal = don de Baal, Baalyaton = Baal l'a donné, etc. Ces noms subsistent à l'époque chrétienne (voir par ex. l'inscription des martyrs d'Upenna : P. Gauckler, *B.A.C.*, 1904, p. CXIX ; *Nouv. Arch. Miss.*, XV, 1907, p. 416 et s.), et font allusion aux effets du baptême : cf. *D.A.C.*, XII, col. 1513.

2. Voir *supra*, p. 335 et n. 2. On sait que certaines initiations s'accompagnaient d'un changement de nom. Sur la valeur surnaturelle du nom, déjà chez les primitifs : H. Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, p. 412-429 ; en Egypte où la conception était particulièrement forte : E. Lefèbure, « La vertu et la vie du nom en Egypte », *Mélusine*, VIII, 1897, col. 217-286 ; *Bibl. Egypt.*, XXXVI.

3. Comme on voit pour l'initiation dionysiaque d'après l'art. récent de R. Turcan, « A propos d'Ovide, Fast. II, 313-330. Conditions préliminaires d'une initiation dionysiaque », *R.E.L.*, XXXVII, 1959, p. 195-203.

1. F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.*, p. 341, n. 2 a suggéré de donner à la scène de « l'enfant lisant » un sens religieux. Cf. Rizzo, *Dionysos mystes*, p. 65.

2. *Sat. Afr. Mon. Indices*, s.v. *volumen*.

3. H.-I. Marrou, ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ, Grenoble, 1937, p. 232 et s. Cf. aussi P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 233-247.

4. Par exemple sur des stèles de *Rapidum* : voir M. Leglay, *M.E.F.R.*, 1951, p. 84 et n. 2. Sur un fragment de stèle de Mactar, la défunte entourée par des Eros funéraires, tient un *volumen*, sur lequel on peut lire FATVS : voir G.-Ch Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 211, pour qui la « forme barbare (*Fatus*) a sans doute été préférée à *Fatum* pour donner plus de personnalité au destin ».

5. Pour des exemples africains, voir G.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 213 et s.

6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 64, n° 116 et pl. IV, fig. 4.

7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 403, n° 77.

8. *Sat. Afr. Mon.*, II, Zana 4 et pl. XXXI, fig. 4.

9. Voir M. Leglay, « Le serpent dans les cultes africains », *coll. Latomus*, XXVIII, *Hommages à W. Deonna*, 1957, p. 349 et s.

et chronologique, au coffret « démétriaque » que porte par exemple la jeune thasienne Philis, fille de Cléomédès et d'où elle tire, selon M. Ch. Picard [1], un « papyrus roulé ». Aussi au coffret de la stèle du Palazzo Reale à Venise, d'où la jeune défunte tire avec précaution et inquiétude un *volumen*. Aussi aux boîtiers métalliques enfermant les fameuses tablettes d'or éleusiniennes, découverts à Petilia, en Grande-Grèce, que les défunts portaient soit suspendus au cou, soit accrochés au bras [2]. Il y a tout lieu de croire que le sac à soufflets de la stèle de Zana contenait un semblable « passeport pour l'au-delà », pour reprendre l'expression de M. Picard, et que les *volumina* tenus en main par les prêtres et dédicants des ex-voto avaient la même valeur religieuse. Symboles de la science acquise par l'initié et le prêtre, qui les étreignent toujours avec un attentif respect, ils constituent une promesse d'immortalité, en même temps que leur seule présence atteste l'existence dans le culte de Saturne de livres religieux, de prescriptions secrètes accessibles à certains, de talismans donnés aux initiés pour gagner l'au-delà.

L'enseignement de ces prescriptions devait se donner dans les temples, peut-être dans les salles annexes, qui à Dougga ou à Timgad par exemple, se trouvaient sur les côtés de la cour.

— purifications. Avant le rite principal de l'initiation, intervenaient normalement des purifications. Presque tous les cultes anciens les exigeaient d'ailleurs de ceux qui venaient faire leurs dévotions dans les sanctuaires. Dans le temple d'Athéna à Lindos, les prescriptions étaient gravées sur une stèle à l'entrée des propylées [3]. Des règlements du même type, énumérant les interdits et les purifications, sont connus en Espagne, dans le temple de Melqart à Gadès [4]; en Afrique, pour le temple d'Esculape de *Thuburbo Maius* [5]. Mais la pureté rituelle était naturellement imposée avec une particulière rigueur dans les cultes mystiques ; c'est une chose bien connue. De là la présence sur deux stèles du *Vicus Maracitanus* [6] de tout un attirail de toilette, comprenant : des naïls — qui ne sont pas ici, comme l'ont cru MM. Ch. Saumagne et G. Picard, des chaussures rituelles [7] — un esca-

1. Voir J. Pouilloux, *Recherches sur les cultes de Thasos*, I, pl. X et l'explication de Ch. Picard, dans *R.A.*, 1963, I, p. 194.
2. Ch. Picard, art. cit., p. 189-194 : observations fondées sur la découverte à Callatis, colonie grecque de la Mer Noire, d'une tombe du IVe-IIIe siècle av. J.-C. contenant un squelette qui tenait dans la main droite un papyrus roulé. A P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Etudes d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris, 1936, p. 77-80, 161-162, revient le mérite d'avoir donné, le premier, l'interprétation éleusinienne des tablettes de Pétilia.
3. Cf. E. Dyggve, *Lindos* III, p. 172 et s. et surtout *Lindos* II, col. 871 et s., inscr. nº 487 : débarrasser le corps et l'âme de toute souillure, ne pas porter d'armes, mais des vêtements propres, la tête découverte, les pieds nus ou couverts de chaussures blanches, la ceinture dénouée ; des règles spéciales sont prévues pour les femmes au moment des menstrues et pour les accouchées, pour tous après les rapports conjugaux.
4. Sil. Ital., *Punica*, III, 21 et s. Sur ce temple, voir en dernier lieu A. Garcia y Bellido, *Hercules Gaditanus*, Madrid, 1964.
5. Cf. A. Merlin, *C.R.A.I.*, 1916, p. 293 ; *I.L.Afr*, 225. Sur la pureté rituelle voir les remarques de J. Beaujeu, *Rel. rom. apogée Empire*, I, 1955, p. 281, qui rappelle que *pius* doit signifier à l'origine « pur, sans souillure », d'après le sens des dérivés *piare, piaculum*. Sur les purifications avant l'initiation dionysiaque, cf. A. Bruhl, *ouv. cit.*, p. 89 et s. ; R. Turcan, art. cit. Dans le rituel d'Hiérapolis de Syrie, cf. G. Goossens, *ouv. cit.*, p. 75 et s.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 231, nº 2 et p. 236, nº 5. Des peignes ont été retrouvés dans les trésors des églises ; pendant longtemps les prêtres ont conservé l'usage de se passer un peigne dans les cheveux avant de se présenter à l'autel : Du Cange, *Gloss. lat.*, s.v. *pecten* ; Kraus, *Realencycl. d. christl. Altert.*, s.v. *Kamm* ; *D.A.C.*, XIII, 2, col. 2932 et s., s.v. *peigne*.
7. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 233, n. 1. Les prêtres officiants sont pieds nus ou bien portent des chaussures montantes liturgiques : cf. *ibid.*, p. 232.

beau, un miroir et un peigne fin, dont l'usage a subsisté jusque dans le culte chrétien. Comme l'a parfaitement montré M. G. Picard [1], les rites de coiffure semblent en effet avoir tenu une place très importante, à la fois pour purifier la tête et pour préparer la tresse qui constitue — on le verra plus loin — un des signes de l'initiation. Y avait-il en outre des interdits sexuels, alimentaires ou autres ? C'est possible. Mais nous n'en savons rien.

2) Intrat sub iugum. Après les purifications avait sans doute lieu la cérémonie principale : l'« *entrée sous le joug* ». De la cérémonie elle-même nous ignorons tout. Les inscriptions des stèles se contentent de nous apprendre qu'à la suite d'un songe ou d'un ordre du dieu — l'oniromancie joue un rôle considérable, semble-t-il [2] — le myste entre sous le joug (*intrat sub iugum*) [3]. C'est donc seulement par comparaison avec d'autres rites, par référence à d'autres cultes et par transposition de certaines cérémonies de caractère plus folklorique que religieux, que nous pourrons proposer une explication, toute conjecturale — cela va sans dire — de la cérémonie et de son sens symbolique. On rappellera d'abord, bien qu'il s'agisse de cérémonies très différentes par leur plan et leurs intentions rituelles, que dans les fêtes du culte phrygien de la Grande Mère, qui se célèbrent au mois de mars, les « entrées » jouent un très grand rôle [4] : le prélude au « drame », pathétique qu'on y représente consiste dans l'entrée solennelle du roseau (*canna intrat*) et, après sept jours d'abstinence, son premier acte consiste encore dans l'entrée pompeuse du pin, préalablement abattu par les dendrophores (*arbor intrat*). D'autre part, l'Ancien Testament fait mention de deux sortes de « passages ». L'un est le passage entre les deux parties d'un veau sacrifié, expliqué comme un rite de purification [5]. L'autre est le passage sous le joug de Jérémie, à qui Iahwé ordonne : « Fais-toi des cordes et un joug et mets-les sur ta nuque » [6] ; et ce geste est interprété comme un signe de soumission totale de Jérémie à Dieu. L'image en a d'ailleurs subsisté dans le christianisme [7].

Entre temps, les deux formes se retrouvent en usage chez les anciens Romains avec leur signification biblique. Partant en campagne, l'armée, qui doit être pure pour bénéficier de l'aide divine, passe par l'arc de Janus ; la victoire remportée, elle passe pour se purifier sous la *porta Triumphalis* [8]. Tandis que les

1. *Rel. Afr. Ant.*, p. 137. Toutes ces purifications se déroulaient peut-être à l'entrée du temple, dans les salles qui, à Timgad par exemple, flanquent la porte d'accès à la cour.
2. Cf. la fréquence des formules *ex visu* (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 268, nº 6), *ex viso admonitus* (*ibid.*, p. 55 et s., nº 58, 115, 116, 209), *somnio factus* (*ibid.*, p. 55 et s., nº 58, 113 ; p. 88, nº 15).
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 20, nº 9 (Carthage) ; 27 et s., nº 2, 6, 9, 13, 15 (Dj.-Djelloud) ; 49 et s., nº 36, 209 (Bou-Kourneïn) ; 89 et s., nº 16, 17, 24 (Neferis) ; 111, nº 9 (Aïn-el-Djour). Voir A. D. Nock, « Intrare sub iugum », *Class. Quaterly*, 1926, p. 107-110.
4. Leur description est donnée par F. Cumont, *Rel orient.* [4], p. 52 et s. et 224 et s. en partie d'après H. Graillot, *Culte de Cybèle*, p. 117 et s.
5. *Jerem.*, 34, 18. Cf. S. Eitrem, « A purificatory rite and some allied « rites de passage » », *Symb. Osloenses*, XXV, 1947, p. 36-53 ; O. Masson, « A propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée : le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime », *R.H.R.*, 137, 1950, p. 5 et s.
6. *Jerem.*, 27, 1 et s. ; 11 et 12.
7. La soumission à la loi du Christ est symbolisée par le joug dans *Matt.*, 11, 29 et 30 : *tollite iugum meum super vos ... iugum enim meum suave*. Dans la vie religieuse, voir *C.I.L.*, XIII, 2372 (VIe s.) avec le même sens. Saint Augustin emploie souvent l'expression « soumettre au joug » : par exemple *Epist.*, LIV, 1 ; *De catechis.*, XXXV.
8. Explication de von Domaszewski, reprise par S. Eitrem, art. cit. Cf. aussi W. Fowler, *Roman essays and interpretations*, p. 70 et s. ; G. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.*, [2], p. 104. Sur la valeur religieuse

ennemis vaincus sont pour leur part astreints à passer sous le joug en signe d'abandon à la domination du vainqueur [1]. Ainsi individualisées dans le rituel guerrier, chacune avec sa signification propre, elles apparaissent en revanche éloquemment regroupées et même confondues dans la célèbre cérémonie du *Tigillum sororium* [2] que dut franchir Horace vainqueur, mais meurtrier, tout à la fois pour se purifier et faire de sa personne le don total, en un geste qui d'ailleurs impliquait déjà l'idée de rachat. N'est-ce pas très exactement la même intention que recouvre la cérémonie saturnienne de l'*intrat sub iugum* ? Cérémonie où l'initié — nouvel Horace — figure animée de la double disposition d'esprit du héros : meurtrier du dieu qu'il n'a pas revigoré de son sang, mais en même temps vainqueur de ses souillures et des épreuves de l'initiation et en fin de compte racheté au dieu par le sacrifice de l'animal-substitut ? Certes, ce rachat a pour contrepartie son abandon total entre les mains du dieu, dont il devient l'esclave dévoué [3]. Mais le joug est doux à l'initié, qui a échappé à la mort du corps et qui échappera à la mort de l'âme, puisque lui est assuré l'éternel bonheur des élus. Des actes de la journée il sort l'heureux bénéficiaire. Comment le jour qui deux fois a décidé de son sort ne serait-il pas pour lui « le grand jour », faste entre tous, le *dies bonus* de sa vie ?

rôle de la ianua.

Replacée dans un tel contexte, il n'est pas exclu que cette cérémonie essentielle de l'*intrat sub iugum* se déroule sous une *ianua*. Ce qui expliquerait et l'offrande surprenante qu'en fit un prêtre d'Hr-el-Gonai [4] et l'importance des portes dans le cadre architectural des stèles. Pour le dédicant qui se fait représenter debout sous le linteau de la *ianua*, ce serait alors le souvenir du jour heureux de son initiation qu'il entendrait par là commémorer.

3) Présentation du dieu.

La présentation au dieu se situe logiquement à la fin de la liturgie. Cette cérémonie, d'une grande importance religieuse, puisque c'est précisément l'un des

du passage sous les arcs et notamment la valeur à l'origine purificatrice des arcs de triomphe, voir Ehlers, *R.E.*, s.v. *Triumphus*, col. 495-496, avec bibliographie ; et F. van Gennep, *Les rites de passage*, 1901 ; plus récemment M. Renard, *Latomus*, XI, 1952, p. 153, n. 5 et *R.B.Ph.H.*, XXXI, 1953, p. 5-21 (sur le rôle de Janus et surtout de Junon) ; G. Picard, *Les trophées romains*, p. 123-124, n. 6 (sur les vertus apotropaïques et purificatoires des arcs et des portes). Sur un vieux rite qui consiste à passer entre deux branches d'arbre, sous une arche ou à travers une ouverture à caractère magique ou sacré et qu'on explique par un simulacre de renouvellement de la venue au monde, par une re-naissance, caractéristique de l'initiation : cf. Gaidoz, *Un vieux rite médical*, Paris, 1892.

1. *Iugum sub quo victi transiebant* (Fest., p. 104 M ; p. 92, 18 Lindsay), *tribus hastis fit, humi fixis duabus, superque eas transversa una deligata* (Liv. III, 28, 11). De même Ausone, *I Syl.*, 12 ; *De litt.*, 15 décrit le *iugum* sous lequel passent les vaincus ; il est fait de deux javelots fichés en terre, pour en supporter un troisième, transversal : *hostilis quae forma iugi est, hanc efficiet* Π.

2. Liv. I, 26, 12 et s. ; Den., III, 22, 7-8 ; Fest., s.v. *sororium tigillum*, Lindsay, 380, 399. Cette cérémonie intervient après des *sacrificia piaculatoria* destinés à purifier Horace, *velut sub iugum missus*. Cf. Liv., I, 26, 13 : la *sub iugum missio* a pour fin d'anéantir la puissance ennemie, qui est dans le coupable, considéré comme ennemi : cf. Wagenvoort, *Roman Dynamism*, p. 154 et s. Sur la forme du *tigillum sororium* = *iugum*, J. Gagé, « La poutre sacrée des Horatii. A propos du « tigillum-sororium » », *Homm. Déonna*, p. 226-237.

3. Dans plusieurs cultes mystiques, l'initié ou le prêtre charge sur ses épaules le *iugum*, se met au service (*ministerium*) de son dieu. Il devient son sujet, son esclave. Ainsi dans le culte de Mithra, où l'initié, une fois engagé, « porte sur ses épaules les missions des dieux » = inscription sacrée du *mithraeum* de Sa. Prisca : M.-J. Vermaseren, *ouv. cit.*, p. 67-68.

4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 418, no 1. Sur l'importance de la *ianua*, cf. Ovide, *Fast.*, II, 51 : *primus enim Iani mensis, quia ianua prima est* (curieuse explication qui ne manque cependant pas d'intérêt ici). Pour l'inauguration d'une *aedes*, le geste de tenir la porte, ou du moins son montant, est un geste rituel courant : cf. G. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.*, p. 331 et n. 3. Rappelons aussi la parole du Christ : « Je suis la porte » (*Johan.*, X, 9 ; cf. saint Paulin de Nole, *Epist.*, XXXII, *Ad Severum*, 13, 15), parole sur laquelle se fonde le symbolisme chrétien de la porte (*D.A.C.*, XIV, 1, col. 1505, s.v. *porte*).

privilèges de l'« initié » que de voir, de contempler le dieu, se déroulait naturellement devant la *cella*, dont la porte ouverte, la grille et le rideau tirés permettaient au « voué » de se trouver face à face avec la statue de culte. Ce serait donc à cette présentation qu'à mon avis serviraient les *vestigia*, ces empreintes de pieds gravées sur le stylobate du portique de Dougga, dans l'axe même de la *cella*, à un endroit d'où le regard pouvait porter sans peine sur la statue [1]. Ailleurs, à *Neferis* [2], le *vestigium*, au lieu d'être gravé dans le sol, était reproduit sur une mosaïque, qui devait se trouver devant l'entrée du sanctuaire. Ailleurs encore, et dans d'autres cultes [3], la double empreinte était inscrite sur le seuil même du sanctuaire et vraisemblablement rehaussée de deux semelles en plomb.

les vestigia.

Il faut croire que le *vestigium* détenait une grande valeur rituelle et sacrée, car à *Neferis* deux documents — une plaque de marbre et un autel [4] — font mention de son installation. Non seulement elle a été effectuée en accomplissement d'un vœu, mais le sacrifice d'un mouton l'a accompagnée. Ce qui hausse l'offrande de ce simple signe au niveau d'un acte liturgique de première importance. Sur son interprétation de nombreuses hypothèses ont été émises. On l'a considéré tour à tour comme un ex-voto offert en remerciement à une divinité guérisseuse, comme un souhait de bon voyage et un espoir de retour après une pieuse visite (*salvos ire, salvos redire*). Et récemment, Melle Guarducci a proposé d'y voir un signe durable laissé par un dévot à la fin de son pélerinage, son vœu une fois accompli, une sorte d'engagement à marcher sur les traces du dieu [5].

Aucune de ces explications ne rend compte de la place précise qu'occupent toujours les *vestigia* des temples, ni du caractère mystique des cultes qui l'emploient comme un repère sacré. En suggérant de les expliquer comme une marque rituelle destinée à préciser l'endroit où devait se tenir l'« initié » pour sa présentation au dieu, on a conscience de n'émettre qu'une nouvelle hypothèse, applicable seulement aux *vestigia* des temples. Elle a du moins l'avantage de tenir compte du contexte archéologique et religieux.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 211, et plan, fig. 4, p. 209.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 84-85, nos 1 et 2.
3. Par exemple à l'entrée du sanctuaire de *Liber* et *Libera* à *Cuicul* : Y. Allais, *Libyca*, II, 1954, p. 353 ; ou à l'entrée de la *cella* principale du temple découvert à Timgad dans le Fort byzantin (vouée sans doute au culte de la *Dea Africa*) ; ou à l'entrée du temple de *Bona Dea* à Mactar (*C.I.L.*, 11795 ; *Bull. Ant.*, 1881, p. 266). Des dédicaces accompagnent les *vestigia* à Philippeville (dédicace à Bellone : S. Gsell et L. Bertrand, *Musée de Philippeville*, 16) et au Dj-Oust, près de Néféris (*B.A.C.*, 1893, p. 190, no 10).
4. *Supra*, n. 2.
5. Parmi les hypothèses émises sur la signification des *vestigia*, on retiendra celles d'Amelung, *Arch. für Religionswiss.*, VIII, 1905, p. 158 et s. (ex voto à une divinité guérisseuse), acceptée dans certains cas, par exemple celui de *Liber Kallinicianus*, dieu guérisseur, par M. Guarducci, « Le impronte del quo vadis », *Rendic. Pont. Acc. Rom. Arch.*, XIX, 1944, p. 316 et s. ; cf. A. Bruhl, *Liber Pater*, p. 204. On remarquera qu'à Timgad le temple mentionné ci-dessus (n. 3) est lié à une source miraculeuse (*aqua septimana felix*). Sur certains monuments des cultes orientaux et égyptiens, τὸ βῆμα désigne les « empreintes de pieds » gravées par des pélerins pour attester leur venue (à Délos : P. Roussel, *Les cultes ég. à D.*, p. 115-116, no 60 et fig. 15 ; — dans le culte de Mâ : Th. Wiegand, *Athen. Mitt.*, XXXIII, 1908, p. 145 avec fig. et références). Un *vestigium* apparaît dans une mosaïque proche de l'entrée d'un *mithraeum* d'Ostie (G. Becatti, *Scavi di Ostia. II. I Mitrei*, 1954, p. 80) ; inconnu ailleurs, on suppose qu'il a été hérité du culte de Sérapis, dont le temple était proche. Selon M. Guarducci, il serait ici une invitation adressée aux fidèles à marcher dans les pas du dieu. L'idée de voyage autorise un rapprochement avec la formule *salvi eatis, salvi redeatis* d'une épitaphe lyonnaise (*C.I.L.*, XIII, 1893 = Allmer et Dissart, I, 258, no 58 qui y voient un souhait de bon voyage ; A. Audin et Y. Burnand, *R.A.C.*, 1959, p. 67 lui attribuent avec raison une signification mystique, avec allusion au voyage de l'âme). De telles gravures de pieds sont très anciennes, parfois taillées dans le roc : E. Dyggve, *Lindos*, III, 2, 1960, p. 469, fig. XII, 22 et p. 466 ; voir W. Déonna, *R.H.R.*, LXXI, 1915, p. 152-166.

De ce rite de présentation, qui d'une certaine manière rejoint la vision onirique initiale et ferme la boucle des cérémonies de l'« introduction », on peut trouver une confirmation dans un geste, reproduit sur des stèles d'El-Kantara et de *Gemellae* : celui de la *dextrarum iunctio*. On peut voir en effet dans le registre inférieur de plusieurs ex-voto deux mains droites qui s'étreignent [1]. Ce geste appelle une explication.

la dextrarum iunctio.

On est d'abord tenté de le rapprocher, comme l'a fait M. P. Wuilleumier [2] de la *dextrarum iunctio* conjugale, qui appartiendrait au rituel du mariage. L'exemple des stèles qui montrent Saturne *genitor* couvrant de sa protection souveraine l'acte d'union d'un couple de fidèles inciterait à accepter ce rapprochement. Pourtant, il ne s'agit là que d'un geste symbolique, qui déborde singulièrement le cadre du symbolisme nuptial, à supposer d'ailleurs qu'il ait jamais appartenu au rituel du mariage romain. On le rencontre en effet aussi bien dans la sculpture funéraire, où de Palmyre à Bordeaux [3], il apparaît comme un geste de consolation que dans la symbolique impériale, où unissant deux empereurs il évoque leur concorde. Sur des ex-voto, monuments religieux dont la force sacrée se double d'une valeur rituelle, la *dextrarum iunctio* doit être plus et mieux qu'un symbole.

Or précisément, si dans certains cas, on peut l'interpréter comme un geste d'hommage [4], dans d'autres, et singulièrement sur les reliefs cultuels des religions à « mystères », elle devient un geste d'initiation. Echangée non plus entre deux humains, mais entre le fidèle et son dieu, ou son représentant (le *pater* mithriaste par exemple), elle constitue un acte solennel de l'initiation, l'acte qui scelle entre les deux parties — le nouveau myste et le dieu — l'engagement définitif de fidélité. Geste de communion avec la divinité, elle crée l'initié. Et c'est pourquoi elle est devenue le symbole même de l'initiation [5].

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, El-Kantara 1-7 ; pl. XXX, fig. 1-3. Les stèles de Gemellae, trouvées par le colonel J. Baradez, sont inédites.

2. P. Wuilleumier, *Musée d'Alger*, *Suppl.*, p. 31. Sur cette cérémonie du mariage, Rossbach, *Röm. Hochzeits-und Ehedenkmäler*, Lipsia, 1871, p. 37 et s., qui ne prouve pas que la cérémonie du mariage romain comporte ce geste. Aucun texte ne relie la *dexterarum iunctio* au mariage. Elle évoque bien plutôt la *concordia* entre les époux, ou la *fides*, notamment sur les sarcophages : cf. déjà P. Veyne, *M.E.F.R.*, LXXIII, 1961, p. 248, n. 1 et surtout P. Boyancé, « La main de Fides », *Hommages à J. Bayet*, coll. Latomus, LXX, 1964, p. 101 et s. et en particulier p. 112 et n. 3.

3. F. Braemer, *ouv. cit.*,

4. Par exemple sur un relief du Musée de Mariémont, interprété jusqu'ici comme l'image d'une *manumissio per vindictam* et récemment par G. Ville, *Latomus*, XXII, 1963, p. 14-30, comme un geste d'hommage des *desultores* du cirque à l'égard du magistrat qui les a engagés, avant la course. Sur la main droite, siège de la *Fides* : Liv. I, 1, 8 ; 40 ; 46 ; 58, 8, 19 ; Cic., *Ad Att.*, 2, 22 ; Serv., *Aen.*, 3, 607 ; Isid., *Orig.*, XI, 1, 67 ; cf. A. Piganiol, « Venire in fidem », *Rev. Int. Dr. Antiq.*, V, 1950 = *Mélange de Visscher*, IV, p. 347.

5. Sur la valeur religieuse de la main droite, en particulier de la main divine, cf. O. Weinreich, *Heilungswunder, Untersuch. zum Wunderglauben der Gr. und Röm.*, *Relig. Vers. und Vorarb.*, VIII, 1909, p. 1-62. Sur le rite de la *dexiosis*, voir J. Carcopino, *Basil. pyth. Porte Maj.*, p. 144 et s. (Héraklès-Athéna) ; F. K. Dörner, « Die Entdeckung von Arsameia am Nymphenflucs und die Augsgrabungen im Hierothesion des Mithridates Kallinikos von Kommagene », dans *Neue deutsche Augsrab. im Mittelmeergebiet und im vorderen Orient*, Berlin, 1959, p. 81, abb. 6 (Héraklès-Mithriadates Kallinikos) ; Ch. Picard, *C.R.A.I.*, 1951, p. 315 et s. (Héraklès-Arétè sur un cippe funéraire de Sousse). Sur un rite de la *dexiôsis* dans le culte de Mithra, voir *D.R.*, VII-VIII, p. 87, nº 848 ; p. 120, nº 858 ; p. 122 ; M.-J. Vermaseren, *Corpus inscr. et mon. relig. mithr.*, p. 179, nº 423 ; F. Cumont, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 173 ; et son commentaire du terme συνδέξιος : « Celui que le Père a initié par une poignée de main rituelle », dans B. Nogara et F. Magi, « Un mitreo nell'area del Palezzo della Concelleria Apostolica », *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, coll. Latomus, II, 1949, p. 235 et s. Sur les mains entrelacées, symbole de *Fides*, voir P. Boyancé, art. cit., p. 101-113.

De bout en bout de son exégèse, se retrouve la qualité de lien créé entre les deux êtres dont les mains s'étreignent [1]. Mais ce lien reçoit une particulière puissance quand il s'agit d'une poignée de mains rituelle. Il est d'autant plus de raisons d'interpréter comme telle la *dextrarum iunctio* des stèles à Saturne que sur les stèles puniques et néo-puniques le dieu lui-même est souvent représenté par sa main droite [2].

On ne manquera cependant pas d'observer que ce geste d'initiation est très localisé. Il n'apparaît que sur des stèles d'El-Kantara et de *Gemellae*, deux établissements militaires du *limes* de Numidie, où abondaient les éléments orientaux. Il est donc possible qu'un rituel oriental ait déteint sur le rituel africain. Encore fallait-il que celui-ci s'y prêtât. Le rite garde de toute manière sa signification.

Le breuvage mystique de communion.

4) Le breuvage mystique de communion.

Après les épreuves de l'initiation, on peut croire que le récipiendaire était nourri d'un breuvage mystique, fait sans doute d'un mélange de lait et de miel. On sait que dans les mystères d'Attis, au myste nouvellement initié est présenté un tel mélange [3], symboliquement analogue à celui dont sont nourris les nouveaux-nés, pour bien signifier que par l'initiation reçue le fidèle naît à une vie nouvelle. Il en est de même, semble-t-il, dans le culte de Mithra : parmi les inscriptions sacrées, découvertes sur les murs du mithraeum de Santa Prisca, à Rome, l'expression « re-né et créé par de douces choses » du vers IV, 11 paraît bien contenir, selon l'exégèse habilement conduite par M. J. Vermaseren [4] une allusion directe à cette mixture de miel et de lait qui, absorbée par le nouveau myste, traité comme un jeune enfant, lui signifie que l'initiation reçue lui assure une véritable re-naissance. Dans beaucoup de mystères *renatus* est employé, on le sait, pour désigner celui qui, est re-né dans le culte, c'est-à-dire l'initié. Le culte paléochrétien lui-même connaît des pratiques similaires : après sa première communion, le néophyte reçoit lui aussi un breuvage de lait et de miel [5] ; et dans une

1. Voir les textes rassemblés par Danz, *Der sakrale Schutz im röm. Rechtsverkehr.*, 1857, p. 138 et s. ; Beseler, *Zeitschr. Sav. Stift.*, 45, 1925, p. 396 et s. ; 49, 1929, p. 409 et s. ; Wagenwoort, *Roman Dynamism.*, p. 31 ; N. Turchi, *La rel. rom. ant.*, p. 25. Voir L. Reekmans, « La *dextrarum iunctio* dans l'iconographie romaine et paléochrétienne », *Bull. Inst. hist. belge Rome*, XXXI, 1958, p. 23-95. Les Grecs assimilaient d'ailleurs le mariage à une initiation, en le considérant comme un rite de passage vers une vie plus complète. On a déjà fait remarquer d'une part que le mariage charnel n'était qu'une image affadie du mariage sacré (ἱερὸς γάμος), union du type le plus élevé qui transporte le mortel dans la divinité ; d'autre part qu'en grec, célibataire (ἄγαμος) était synonyme et équivalent de non-initié, de profane (ἀμύητος) : voir E. Rohde, *Psyche*, 2e éd., I, p. 327 ; Miss Harrison, *Prolegomena*, p. 623 et s.

2. M. Hours-Miédan, art. cit., p. 31 et s. C'est un très ancien symbole sémitique, qu'on trouve déjà sur les sceaux cylindriques babyloniens et encore sur les monuments syriens des Ier-IIe siècles ap. J.-C. : H. Seyrig, « Représentations de la main de Dieu », *Syria*, XX, 1939, p. 189 et s. L'imagerie chrétienne l'utilise très tôt : cf. H. Stern, *Le calendrier de* 354, p. 150 et s.

3. Sallust. phil., *De diis et mundo*, 4 ; cf. Usener, « Milch und Honig », *Rhein. Mus.*, LVII, 1902, p. 177 et s. ; H. Graillot, *Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain*, p. 181 ; P. Boyancé, « Sur les mystères phrygiens : « J'ai mangé dans le tympanon, j'ai bu dans la cymbale », *R.E.A.*, 1935, p. 161-164 a expliqué cette formule — mot de passe des initiés — par une allusion à la communion mystique, au cours de laquelle les initiés trouvaient le vin, le lait et le miel.

4. M.-J. Vermaseren, « Les inscriptions sacrées du Mithréum de Sainte Prisque sur l'Aventin », dans *Religions de Salut*, Bruxelles, 1962, p. 69-70, vers IV, 11 : *pi[e] r[e]b[u]s renatum dulcibus atque creatum.*

5. Cette tradition est attestée par Tertullien, *De corona*, 3 (*C.S.E.L.*, t. LXX, p. 158) et *Adv. Marcion.*, I, 14 (*ibid.*, t. XLVII, p. 308) ; voir Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1909, p. 322, 338, 341.

curieuse inscription d'Hippone, M. J. Gagé a retrouvé par un commentaire subtil [1] l'écho de la controverse augustino-pélagienne sur le pédobaptisme et derrière elle la claire et ferme affirmation de la foi des chrétiens d'Afrique dans la nécessaire renaissance du baptisé, prélude à son accession au *regnum caeli*.

Certes, le culte de Saturne ne saurait être considéré comme un véritable culte à mystères. Il comporte cependant, on l'a vu, des cérémonies d'initiation ou mieux, si l'on veut, d'« introduction », parachevant en quelque sorte la consécration à la divinité. Comme dans les religions d'Attis, de Mithra et de Jésus, ces cérémonies devaient être complétées par une manière de communion. En vérité, aucun texte ne le dit, et aucun relief ne représente un tel repas. Pourtant la présence d'un rayon de miel dans la main du dieu, représenté sur un certain nombre de stèles, démontre qu'il ne s'agit pas d'un simple symbole chthonien mais bien d'un attribut divin. Attribut que ne saurait expliquer la légende rapportée par Macrobe, selon laquelle Saturne aurait introduit la technique de préparation du miel en Libye. Sa signification est assurément plus profonde. Le rapprochement, qui sur des stèles de Djémila ne peut manquer d'être établi entre Saturne présentant un rayon de miel d'une part et les scènes de sacrifice d'autre part, où l'on voit figurer au-dessus de l'autel les enfants consacrés au dieu, prend sa vraie valeur si on l'examine à la lumière des pratiques décrites tout à l'heure. Le miel apparaît dès lors sur ces ex-voto cuiculitains comme attribut divin parce qu'il définit la qualité de Saturne, dieu de la re-naissance. Mais en même temps il lui revient d'établir entre Saturne et les jeunes enfants qui viennent de lui être consacrés le lien indissoluble créé par la communion de l'initié. Le dieu ne présente le miel que pour inviter le fidèle à le consommer. Par là, à renaître en lui dans son culte. Si l'on se réfère à la pratique du breuvage de lait et de miel mêlés, en usage dans plusieurs religions à mystères, la présence du rayon de miel dans la main de Saturne face aux jeunes tout récemment voués à son service s'explique trop bien par l'hypothèse d'une pratique identique incluse dans les cérémonies de leur initiation à son culte, pour qu'on ne soit pas tenté de la soutenir.

L'absence de toute mention du lait dans les textes et sur les monuments figurés relatifs à Saturne ne saurait constituer une objection valable. Dans trop de cultes asiatiques et grecs, le lait joue un rôle rituel, quand il s'agit d'une divinité protectrice du bétail [2], pour que sa place ne puisse pas être envisagée dans le cas de Saturne, en Afrique suprême garant de la fécondité des troupeaux.

Les signes de l'« introduction »;

Après les cérémonies rituelles, les nouveaux « voués » reçoivent des « symboles et des souvenirs ». *Quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus*

Elle expliquerait la présence de l'abeille sur la mosaïque de la cuve baptismale de Kélibia, en Tunisie, par « simple transposition symbolique », selon C. Courtois, « Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia (Cap Bon) », *Karthago*, VI, 1955, p. 119. A ce symbolisme s'en ajoute peut-être un autre : l'abeille, qui donne naissance au cierge (pascal) serait à la fois l'image de la Vierge, comme le cierge est l'image du Christ qui éclaire les hommes, et l'image du juste qui naît à l'église par le baptême ; cf. P.-A. Février et C. Poinssot, « Les cierges et l'abeille. Note sur l'iconographie du baptistère découvert dans la région de Kélibia (Tunisie) », *Cah. Arch.*, X, 1959, p. 149-156.

1. J. Gagé, « Epitaphe métrique d'Hippone », *Rev. Hist. Ph. Rel. Strasbourg*, p. 377-381 ; et *B.Ac.H.*, n. 37, 1935, p. 37-45.

2. C'est le cas de Cybèle : H. Graillot, *ouv. cit.*, p. 80 ; d'Attis : Hepding, *Attis*, p. 197 ; d'Adonis : Theocr., XV, 127. C'est le cas à Athènes, lors des *Galaxia* : Hesych., I, p. 794, s.v. *Galaxia*.

sedulo conservo, nous dit Apulée, qui était, comme on sait, orfèvre en la matière. Et plus loin, il précisa que de l'initiation le fidèle garde des « signes de reconnaissance », des *crepundia* [1]. Sans doute ne s'agit-il pas dans son cas du culte de Saturne. Mais cette distribution aux initiés de *signa* et de *monumenta*, qui ne sont pas seulement des souvenirs du grand jour de l'initiation, mais qui, avec certains gestes et certaines formules — mots de passe [2] constituent des preuves d'appartenance à la communauté et donc pour « ceux qui savent » [3], des signes de reconnaissance, se faisait nécessairement dans tous les cultes à « mystères ». Certains de ces signes sont bien connus [4].

Dans le culte de Saturne, il en est deux que nous révèlent les documents figurés : la natte terminée par un croissant, et le collier rehaussé d'un croissant ou d'une bulle en forme de disque.

la natte au croissant.

A propos d'une mosaïque hadrumétine couvrant une tombe d'enfant, de plusieurs statuettes de terre cuite du Musée Alaoui provenant d'un sanctuaire néopunique du Sahel tunisien et surtout d'un hermès de libyen découvert aux Thermes d'Antonin de Carthage, G. Picard a attiré l'attention sur une particularité de leur coiffure : une natte de cheveux tressés, ramenée d'arrière sur le front, et d'où pend un petit croissant. Il y a reconnu avec raison un symbole d'initiation [5]. Ce point de vue me paraît confirmé par la présence du même signe sur un certain nombre de dédicantes de nos stèles votives [6]. Le port de la natte qui a sa propre valeur religieuse en Grèce, en Etrurie et à Rome [7], acquiert ici une signification plus précise du fait du croissant qui l'accompagne.

Or celui-ci se retrouve suspendu au collier, qui pare d'autres dédicantes d'ex-voto [8]. Et l'on sait que le collier avait lui aussi une valeur symbolique et une fonction rituelle dans certains cultes égyptiens par exemple [9]. Il faut remarquer d'autre part que, si les femmes portent la natte tressée ou le collier au croissant, les hommes, de leur côté, portent un collier auquel est accrochée une *bulla* en forme de disque [10]. Mais s'agit-il vraiment de signes d'« initiation » ? Pourquoi pas plus simplement de bijoux, plus ou moins doués d'une valeur apotropaïque,

le collier au croissant ou au disque.

1. *Apol.*, LV, 8. Sur les signes de l'initiation, cf. Th. Hopfner, dans *R.E.*, t. XVI, 2, col. 1344, s.v. *Mysterien*, et surtout P. Boyancé, « Une allusion de Plaute aux mystères de Dionysos (*Miles gloriosus*, V, 1012-1018) », *Mél. Ernout*, 1940, p. 29-37 : *crepundia* signifie « jouets » et par occasion seulement « signes de l'initiation ».
2. LVI, 1.
3. LVI, 9.
4. *Supra*, n. 1.
5. G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 14 et 95-96. Pour une tête en terre cuite d'El-Kénissia, voir Dr Carton, *Mém. Acad. Inscr.*, XII, 1906, p. 124-125, 9° et pl. VI, 2.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VI, fig. 5 ; XII, fig. 4, 6 ; II, pl. XXIV, fig. 6 ; XXV, fig. 2, 5 ; XXVIII, fig. 4, 5.
7. Voir *Dict. Ant.*, s.v. *coma*, p. 1358 et s., en particulier fig. 1810 et 1844. Dans la mythologie antique et dans l'ethnographie, la chevelure est signe de force vitale ; et le port de la natte (crobylos des Grecs) a une valeur religieuse chez presque tous les peuples de l'Antiquité, aujourd'hui encore dans l'Orient islamique. Pour exemple : la présentation de la natte dans la statuaire d'Entremont : F. Benoit, *Entremont, capitale celto-ligure des Salyens de Provence*, 1962, p. 51 et fig. des p. 47-48.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VII, fig. 2 ; VIII, fig. 1 ; II, pl. XXVII, fig. 4.
9. Cf. Mariette, *Alcydos*, I, 16e tableau, p. 51 : remise du collier à Amon ; A. Moret, *Rituel*, p. 243, qui rappelle (p. 525) que le chap. CLVIII du *Livre des Morts* doit être récité et gravé sur un collier d'or à placer au cou du défunt le jour des funérailles.
10. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. XVI, fig. 7 ; II, pl. XXIII, fig. 1, 4 ; XXIV, fig. 5, 8 ; XXV, fig. 3 ; XXVII, fig. 9.

comme les croissants qu'on suspendait au poitrail des chevaux[1] ? Je ne le crois pas. D'abord parce que certaines de nos dédicantes portent en effet des colliers à titre de parures, mais simples ou rehaussés d'un cabochon ou d'un quelconque bijou qui se distingue du croissant. D'autre part parce que le collier au croisssant que portent les femmes, constitue le pendant du collier à la *bulla*, que portent les hommes ; et que pour ceux-ci il ne peut y avoir aucune confusion possible avec la *bulla*, insigne des jeunes romains impubères[2] : ce sont bien des hommes, et non des enfants, et sur une stèle de Lambèse[3] un prêtre désigné comme tel par l'inscription, qui la portent. Enfin et surtout, il faut rapprocher de nos documents, d'une part certaines statues divines, celle du Melqart de Sarfend ou celle du dieu du sanctuaire d'Ḥasor en Palestine[4] où se retrouve le même ornement, et d'autre part en Afrique même, un bas-relief de Tébessa[5], où figurent Saturne et Caelestis : le dieu ayant au cou la *bulla* en forme de disque ; la déesse un collier d'où pend un croissant. Ce sont là, on n'en peut douter, emblèmes divins.

Il semble donc valable de considérer ces deux motifs comme des *signa*, qui attestent la réalité du lien établi entre le « voué » et son dieu. Le fait que, pour un comme pour l'autre, on ait recouru à des attributs de l'enfance, et de valeur apotropaïque, ne manque d'ailleurs pas d'intérêt. Sans doute voulait-on signifier par là que les « voués » devaient conserver la pureté et la confiance de leur jeunesse, une pureté et une confiance que les *signa* devaient protéger par leur force magique, tout en rappelant par leur évocation symbolique le caractère céleste et souverain de la divinité patronne.

Croissant et disque sont incontestablement des motifs d'origine sémitique. L'adaptation du disque en bulle est romaine. Il s'est produit là une curieuse interférence d'influences, dont notre étude a déjà fourni des exemples.

A côté de ces *signa* caractéristiques, l'examen des ex-voto révèle d'autres emblèmes qui, dans le voisinage immédiat ou mieux, dans les mains de certains dédicants, expriment un triomphalisme et une confiance dans le salut, aussi difficiles à expliquer sans référence aux garanties que donne l'« initiation », que révélateurs d'une psychologie religieuse. Il n'est donc pas vain de s'y arrêter.

1. Par exemple sur un sarcophage de Pelops et Hippodamie à Tipasa (L. Leschi, *Tipasa de Maurétanie*, 1950, p. 54, fig. 58 ; *M.E.F.R.*, 1894, p. 441). Disque et croissant au cou d'animaux divers (chiens, chats, chevaux, cynocéphales) sur des terres cuites du Musée de Leyde : W. D. van Wijngaarden, « De grieks. egyptische Terracotta's in het Rijksmuseum van Oudheden », *Oudheikundige Mededelingen uit het Rijksmus. v. Oudh. te Leiden*, suppl. N.R. XXXIX, 1958, p. 28-29, nº 88, 89, 91, 92 et pl. XX. *Bulla* en forme de croissant au cou d'un enfant mort à 7 ans sur une urne cinéraire du Cabinet des Médailles : F. Cumont, *Rech. symb. fun. Rom.*, pl. XI et p. 162. Voir *R.E.*, s.v. *Bulla*, col. 1051, 17.

2. Sur la *bulla* et la toge prétexte comme *insigna pueritiae* ou *ingenuitatis*, cf. Plaute, *Rudens*, 1171 ; Val. Max., V, 6, 8 ; Cic., *Verr.*, I, 113 ; Macr., *Sat.*, 10 pour qui ces insignes sont destinés à préparer l'enfant à une carrière de vaillance. Les triomphateurs portent la *bulla* comme *apotropaion* contre la Némésis et peut-être aussi pour leur rappeler la fragilité de leur sort : cf. le spectacle des *Ludi Capitolini*, où un vieillard est affublé de la *bulla* et de la prétexte (Plut., *Rom.*, 25, 7 ; *Quaest. rom.*, 53 ; Festus, p. 430, éd. Lindsay) : voir l'analyse de ce cas dans J. Hubaux, *Rome et Véies*, p. 296-313. Selon Man, *R.E.*, III, 1, col. 1048-1051, la *bulla* des triomphateurs serait d'origine étrusque et appartiendrait aux insignes royaux.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIII, fig. 1.

4. Voir R. Dussaud, « Melqart », *R.H.R.*, 1957, I, p. 9, fig. 2 (statue de Melqart de Sarfeud) ; p. 10, fig. 3 (statue divine d'Ḥazor).

5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 346, nº 32.

Triomphalisme et confiance dans l'au-delà.

Le triomphalisme des « voués » :

Ce triomphalisme des « voués », trois emblèmes le traduisent à l'évidence : l'un, qui semble, à première vue, faire partie intégrante du décor architectural et qui pourtant relève de la symbolique[1], c'est la coquille ; les deux autres sont, d'une manière souvent très naïve, brandis à bout de bras par le dédicant, il s'agit de la palme et de la couronne.

la coquille.

On n'a guère jusqu'ici attiré l'attention sur le motif de la conque, qu'un certain nombre de monuments montrent combiné avec la niche, dont elle décore le cul-de-four[2].

Fantaisie de sculpteur ? Exigence de client prétentieux ? Le fait qu'on trouve aussi la coquille, sculptée au centre du fronton[3] pour remplacer la divinité, suffirait à lui seul à prouver qu'elle n'est pas un simple décor, mais qu'une signification symbolique lui est attachée.

Hormis ce cas particulier, quelle est donc sa fonction dans l'ensemble du décor de la stèle ? Placée au fond de la niche, elle domine le dédicant, dont la tête se détache en meilleur relief, encadrée par elle, comme par une auréole. Or, sur plusieurs stèles de Tiddis[4], site où d'ailleurs elle apparaît elle-même, un arc entoure le dédicant de manière identique. La niche ornée de sa conque et l'arc ont donc la même signification symbolique. Et la coquille, séparée de l'absidiole comme l'archivolte isolée parfois de ses supports, conservent aussi la même valeur. Laquelle ?

On songe naturellement à la coquille sacrée qu'un Bacchus enfant tient au-dessus de la tête de Dionysos chevauchant une panthère sur le skyphos d'argent du Trésor de Boscoreale[5]. On pense aussi à la coquille qui à Hermoupolis Magna décore la tombe de la jeune Isidôra, noyée dans le Nil[6]. En rappelant son destin tragique, l'inscription prend soin de préciser que la conque a été préparée par les Nymphes des eaux « sur le modèle de celles qui existaient dans les profondeurs du fleuve ». A son caractère sacré s'ajoute ici un aspect funéraire qui fait de la coquille un symbole d'immortalité. Cette même signification vaut-elle pour la coquille qui prête sa forme au dossier du trône de la Mère de Dieu — la Théotocos — sur une ampoule d'argent de Monza, qui date du milieu ou de la seconde moitié du VIe siècle[7] ? Ou pour celle qui accompagne le stylite saint

1. Sur certaines stèles d'ailleurs (à Timgad, par ex. : *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVIII, fig. 5), elle occupe le fond de la niche, sans que celle-ci appartienne à un fond architectural.

2. Voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 232 et s., nos 2, 3, 6 (Ksar-Toual-Zammeul) ; p. 292-293, nos 5-7 (Béja-Le Kef) ; p. 298, nº 1 (Hr-Meded) ; II, Philippeville, 3 ; Le Kheneg, 30 ; Lambèse, 15, 16 ; Lambafundi, 12 ; Timgad, 1, 33-34, 42, 59, 77 ; Zana, 2.

3. A Béja (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 266, nº 2) ; à Timgad (*ibid.*, II, nos 19, 20, 22).

4. Par exemple, nos 22, 23 et pl. XXI, fig. 3.

5. Cf. A. Héron de Villefosse, *Mon. Piot*, V, 1899, p. 52 et s. ; pl. 5 en bas. Il s'agit bien d'une coquille, et non d'un parasol, comme l'a décrit Héron de Villefosse, p. 53. M. Ch. Picard en a justement rapproché la coquille d'argent qui couvrait le Trésor de Graincourt-les-Havrincourt (P.-de-C.), publié par J. Lestocquoy, « Le Trésor de Graincourt-les-Havrincourt : IVe siècle », *Mém. Comm. départ. Mon. Hist. P.-d.-C.*, IX², 1958, 20 p. et 8 pl. (voir *R.A.*, 1959, I, p. 224 et s. et *Atti del VII° Cong. Int. di Arch. class.*, I, 1961, p. 411, n. 20).

6. Cf. Sami Gabra, *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest*, 1941, p. 67 et s. ; Ch. Picard, *R.A.*, 1959, I, p. 228, fig. 11.

7. A. Grabar, *Les ampoules de Terre Sainte*, Paris, 1958, p. 18 : ampoule Monza, nº 2.

Siméon le Jeune sur un fragment de reliquaire syrien du VIe siècle[1] ? On peut, pour l'arc, faire les mêmes rapprochements, depuis les sarcophages païens des IIe-IIIe siècles dont les personnages — humains, divins et mythologiques — sont représentés sous des arcades[2], jusqu'à celle qui domine un stylite à Qunbus en Syrie et sur un dé de chancel du Louvre[3]. M. J. Lassus, qui a récemment publié le reliquaire syrien du Musée du Louvre, ne croit pas à la valeur symbolique de la conque, en qui il ne voit qu'un motif iconographique courant, destiné tout au plus à souligner le caractère honorifique du personnage qu'elle auréole. C'est à une pareille conclusion qu'arrive Mme M. Bratschkova qui, dans son étude générale sur la coquille dans l'art ancien[4], lui reconnaît surtout finalement une valeur décorative. Que la coquille, d'abord sacrée, et caution d'immortalité, soit devenue peu à peu un pur ornement, cela paraît très probable pour les stèles funéraires et les sarcophages tardifs[5]. Cela paraît incontestable pour les diptyques consulaires et les miniatures byzantines[6]. C'est plus difficile à soutenir pour les stèles votives païennes.

Il faut en effet remarquer — et c'est fondamental — que la coquille — comme l'arc — est presque toujours liée à la présence soit de signes de l'initiation[7], soit d'emblèmes funéraires[8]. L'initiation ayant pour fin le salut dans l'au-delà, et les stèles funéraires poursuivant le même but en se plaçant sous la sauvegarde de Saturne, d'un côté comme de l'autre, la coquille sculptée sur les stèles l'est dans une intention déterminée : elle cautionne l'immortalité de celui qui par son « introduction » dans les rangs des vrais fidèles du dieu, s'est mis sous sa bienfaisante protection. La stèle de Timgad[9], qui couvre d'une coquille

1. J. Lassus, « Une image de saint Syméon le Jeune sur un fragment de reliquaire syrien du Musée du Louvre », *Mon. Piot*, LI, 1960, p. 129-150 ; aussi au-dessus de la tête d'un stylite à Qalb Lôzé : cf. J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, p. 279 et pl. XLVI.

2. Voir par exemple F. Cumont, *Le symb. fun. Rom.*, pl. IV, fig. 2 (sarcophage du Campo-Santo de Pise) ; pl. XXXV, fig. 3 (sarcophage de Méléagre avec des Sirènes).

3. Cf. H. C. Butler, Baldwin Smith, *Early churches in Syria*, Princeton, 1929, p. 246.

4. M. Bratschkova, « Die Muchsel in der antiken Kunst », *Istvestia, Bull. Acad. Bulgare*, XII, 1938, p. 2 et s. qui étudie le symbolisme de la conque ; pour l'usage architectural de la conque, cf. M. Britchkoff, dans *Mél. G. Kazarow* (*Serta Kazaroviana*, 1955, p. 261-269) ; voir *R.A.*, 1958, II, 1.

5. La coquille apparaît fréquemment sur les monuments funéraires de Dacie (cf. G. Florescu, « I monumenti funerari romani della « Dacia superiore », *Ephem. Dacorom.*, IV, 1926-1927, fig. 66-68), d'autres régions aussi (cf. D. Dimitrov, « Les stèles funéraires en forme de médaillon dans la vallée de la Strouma moyenne à l'époque romaine », *Ann. Univ. Sofia*, Fac. hist. Philol., t. XLII, 1945-1946, p. 49 et s. et fig. 39). G. Florescu, « Contribution à l'éclaircissement du problème du médaillon dans l'art gréco-romain », *Hommages à W. Déonna*, p. 223 et s., met la coquille en liaison directe avec le culte d'Aphrodite. Ce qui ne contredit pas la valeur d'emblème d'immortalité qu'on lui attribue, étant donné le rôle funéraire d'Aphrodite-Vénus : sur Vénus, « conductrice des âmes » (Tibulle, I, 3, 37 et s.) et le salut par l'Amour, cf. P. Grimal, « Vénus et l'immortalité », *Hommages à W. Déonna*, p. 258-262 ; et déjà G. Picard, « La Vénus funéraire des Romains », *M.E.F.R.*, 1940, p. 121 et s. (sur l'identification d'une morte à Vénus). Sur les rapports de Saturne et de Vénus, voir *supra*, p. 242.

Des niches à coquille illustrent encore des sarcophages byzantins : cf. Dalton, *Byzant. Art and Archeology*, Oxford, 1911, p. 119, fig. 70-71 ; p. 141, fig. 21 ; p. 204, fig. 122. Pour d'autres exemples, sur un bas-relief de Kefr Yâsif (R. Dussaud, *Musée du Louvre. Les mon. palest. et judaïques*, 1912, p. 88 et s.), dans la synagogue de Doura-Europos, qui date du milieu du IIIe siècle, où une coquille en stuc orne une niche encadrée de colonnes (*The excav. at D.E.*, 6e season, 1932-1933, pl. XLVIII).

6. Voir H. Stern, *Le calendrier de* 354, p. 315 et s..

7. Par exemple à Ksr-Toual-Zammeul (*supra*, n. 6, p. 384) avec des instruments de purification qui annoncent l'initiation ; à Zana (*supra*, n. 8, p. 383) où le dédicant porte une sacoche contenant sans doute des *sacra*, gardés par un serpent.

8. A Ksar-Toual-Zammeul (*supra*, n. 2, p. 393) avec des Eros funéraires ; à Timgad (*supra*, n. 2, p. 393).

9. *Sat. Afr. Mon.*, II, Timgad 42 ; pl. XXVIII, fig. 5.

le couple qui réclame de Saturne une progéniture jusque là refusée, ne contredit pas à cette conclusion. Au contraire, elle ne fait que souligner l'identité fondamentale de la mort et de la naissance. La mort étant une seconde naissance à l'immortalité de l'âme. Et toutes deux n'étant que des passages. L'enfant que le couple de Timgad attend de la providence de Saturne ne peut qu'être voué au dieu et donc à l'immortalité.

Du même coup, se trouve expliquée la présence de la coquille dans le fronton des stèles, où elle évoque aussi l'immortalité divine. Pareille communauté de valeur et de fonction contribue pour sa part à mieux mettre en évidence le lien étroit qui unit le fidèle à son dieu.

Une telle interprétation symbolique n'exclut évidemment pas toute arrière-pensée décorative. Celle-ci, visant à détacher avec plus de relief le personnage figuré, concourt d'ailleurs en définitive à la même fin : l'exaltation honorifique du dédicant, assuré de son salut.

la palme et la couronne.

Quant à la palme et à la couronne, que maints dédicants — entre autres cette tidditaine en qui nous avons reconnu une prêtresse[1] — brandissent avec des airs de triomphe, leur signification est trop claire pour que nous y insistions ici. L'une et l'autre sont les attributs de la Victoire. Les Berbères de l'Afrique romaine n'avaient sans doute pas attendu pour les connaître d'avoir sous les yeux la Victoire que tenait dans la main le Jupiter du Capitole de Cirta[2]. Bien que nous n'ayons pas de renseignements précis à ce sujet, il est vraisemblable que les Puniques s'en servaient dans leurs cérémonies religieuses. L'Orient sémitique mettait des palmes entre les mains de ses dieux et de ses prêtres comme « emblèmes de vie et de bonheur »[3] et par là il visait autant l'au-delà que l'exis-

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg 26 ; pl. XXI, fig. 5. Pour d'autres exemples voir *ibid.*, I, pl. IX, fig. 2 ; XV, fig. 3 ; XVI, fig. 4 ; XVII, fig. 2-6 ; XVIII, fig. 1-3 ; II, pl. XX, fig. 1-6 ; XXII, fig. 2, 6. La palme représentée sur un grand nombre de stèles de part et d'autre du dédicant ou associée au cadre architectural (pour ex. *ibid.*, I, pl. II, fig. 3, 4 ; VIII, fig. 2 ; II, pl. XXI, fig. 4) a évidemment une tout autre signification ; elle est d'ailleurs parfois fixée sur une base. Dans ce cas, elle sert à évoquer les bois sacrés qui entourent les temples de Saturne. En l'absence de bois, on devait planter des palmes autour de l'autel dans l'*area* sacrée du sanctuaire. Rappelons aussi que la palme était une offrande faite à Saturne (à *Thuburbo Maius* : *ibid.*, I, p. 117, nos 4 et 5 : *palma argenta*) ; même offrande à Esculape et Pantheus à *Maxula* (L. Poinssot, *C.R.A.I.*, 1936, p. 285) ; des palmes d'or étaient portées dans les processions isiaques (dans la procession du *Navigium Isidis*, décrite par Apulée, *Métam.*, XI, 10, 4 ; parmi les dieux du cortège, Anubis portait une palme verdoyante : XI, 11, 1).

2. Voir *I.L. Alg.*, II, 483 ; A. Audollent, « Victoire ailée du Musée de Constantine », *R.A.*, XVI, 1890, p. 70-71.

3. R. Dussaud, *L'art phénicien du IIe millénaire*, 1949, p. 89-90. Sur une épingle de bronze du Luristan : R. Dussaud, *Syria*, XXVI, 1949, p. 201, fig. 3-4 ; A. Godard, *L'art de l'Iran*, 1962, pl. 23 et p. 55-56, fig. 56 (qui reconnaissent dans les porteurs de palmes des prêtres) ; selon P. Amiet, « Les bronzes du Luristan de la coll. Coiffard », *Rev. du Louvre*, 13, 1963, p. 18, ce seraient plutôt des génies-assesseurs de la grande déesse). Dieux et prêtres porteurs de palmes sont extrêmement courants sur les tessères palmyréniennes, où la palme représente l'attribut végétal le plus souvent figuré : cf. Ingholt, Seyrig, Starcky, *Rec. Tess. Palm.*, index, p. 200-201 ; voir aussi H. Seyrig, *Syria* 1933, p. 265 et s. et S. Ronzevalle, *Arethuse*, 1930. Sur la palme dans le culte de Jupiter Dolichenus, cf. R. Noll, « Zu den Silbervotiven aus dem Dolichenusfund von Mauer a.d. Url », *Jahresh. d. oest. Arch. Inst.*, XXXVIII, 1952, col. 125 et s. Sur la couronne, insigne sacerdotal, voir L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 449 et s. (avec d'abondantes références) ; symbole de gloire : K. Baus, *Der Kraus in Antike und Christentum*, Bonn, 1940. Dans la Bible elle est la récompense des justes et des bienheureux. Sur la couronne de vie (στεφανὸς τῆς ζωῆς) dans l'art funéraire, surtout en Syrie, où elle rappelle la victoire sur la mort, cf. F. Cumont, *Et. syr.*, 1917, p. 63 et s. ; « Un sarcophage d'enfant trouvé à Beyrouth », *Syria*, X, 1929, p. 222 et s. et pl. XLI, 2. On peut se demander si l'objet que tient Vihinam sur la stèle aux sept divinités de Béja et que A. Merlin, art. cit. a interprété comme un forceps (*contra*, G. Picard, *ouv. cit.*, p. 24) n'est pas plutôt une couronne ou un gâteau-couronne ; cette divinité aux pieds de laquelle se trouve un enfant,

tence terrestre. En Afrique même, le type du personnage tenant palme et couronne figure sur les stèles libyques, de datation malheureusement incertaine[1]. Il est plus intéressant de le trouver sur une poterie modelée berbère du IIe-Ier siècle av. J.-C.[2].

Comme dans le monde gréco-romain, des *Nikai* interviennent autour de Saturne sur la stèle Boglio, pour soutenir au-dessus de la tête du dieu le cartouche inscrit qui l'invoque et le loue, de la même manière que d'autres élèvent les images impériales au-dessus de la tête de l'empereur, sur les diptyques consulaires, par exemple[3].

Comme dans le monde oriental sémitique, où les prêtres brandissent des palmes autour de la divinité pour proclamer sa puissance de fécondité[4], de même à Timgad des ministres entourent le « voué » de palmes, d'où surgissent un oiseau et une fleur, symboles de vie. Des deux côtés transparaît la même intention glorifiante là de la divinité, ici du fidèle.

Partout s'allient donc étroitement les idées de fécondité et de victoire. Et l'on est tenté de rapprocher l'élévation de la palme et de la couronne de la présentation de l'épi dans les mystères éleusiniens et de l'élévation de la grappe dans les mystères dionysiaques[5].

De toute manière, en brandissant la palme et la couronne (couronne véritable ou gâteau en forme de couronne, peu importe), symboles universels de fécondité et de victoire, de victoire sur les difficultés de la vie et sur la mort, les « voués » à Saturne proclament hautement leur foi dans la puissance souveraine de leur dieu, dans la survie bienheureuse qui les attend dans l'au-delà, bref dans le triomphe conjugué du dieu et de ses fidèles sous le signe de l'immortalité céleste.

Le développement de cette conception triomphaliste n'est peut-être pas étranger à l'invasion des stèles par certains motifs décoratifs, à la multiplication des guirlandes par exemple. Il est vrai que dans ce cas précis il faut aussi tenir compte de la « ghirlandomania alessandrina » qui sévit à l'époque impériale,

serait une déesse de la fécondité féminine et de l'au-delà, tenant la couronne d'immortalité promise à l'enfant. On notera que la couronne à deux pointes figure encore dans la main de la Victoire sur les monnaies Vandales : M. Troussel, *Les monnaies vandales d'Afrique*, *Rec. Const.*, LXVII, 1950, pl. II. En tout cas, un petit personnage brandissant une palme et une couronne figure sur une inscription chrétienne d'*Altava* datée de 401 (renseignement obligeamment fourni par J. Marcillet-Jaubert).

1. Par exemple une stèle libyque de la Cheffia : J. Chabot, *Rec. inscr. lib.*, Paris, 1940, n° 224.

2. Provenant d'une sépulture berbère de Tiddis : G. Camps, *Libyca*, IV, 1956, p. 177, pl. VI et fig. 35.

3. Cf. A. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, p. 11 et pl. II. Le thème du personnage tenant une palme et une couronne est passé dans l'art byzantin : *De cerimoniis aulae byzantinae*, éd. Bonn, I, 69, p. 320, 329, 330, 337, 340, 344 ; et pour l'exemple de la stèle du cocher Porphyrios (fin ve s. ap. J.-C.) : J. Ebersolt, *R.A.*, 1911, p. 76 et s. en particulier, p. 78 et s., fig. 2-5.

4. Voir *supra*, n. 3, p. 395. Sur la palme, symbole de fécondité, d'après des pendeloques de Ras-Shamra : Cl. F. A. Schaeffer, *Syria*, XIX, 1938, p. 320, fig. 48, 9 et 11 ; p. 322, fig. 49, 5-8 et 10 ; d'après un moule en stéatite de Byblos : M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, I, *Texte*, 1939, p. 425, n° 6656 et Atlas, pl. CVII. Sur la palme et la couronne, symboles de victoire, voir L. Robert, *Les glad. dans l'Orient grec*, 1940, p. 137, 165 et s. Couronnes et palmes figurent souvent sur les reliefs agonistiques : cf. L. Robert, *Hellenica*, XI-XII, 1960, pl. XXXI, 1. Sur la stèle de Timgad : *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXVII, fig. 4. A rapprocher des bustes d'enfant sortant des cornes d'abondance sur un camée du Cabinet des Médailles (E. Babelon, *Camées ant. et mod. Bibl. Nat.*, p. 145, n° 277, pl. XXI) ; sur des monnaies de Claude (J. Bernoulli, *Röm. Ikon.* II[1], pl. XXXIV, 17).

5. Cf. P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, p. 90 ; Ch. Picard, *R.H.R.*, 86, 1922, p. 141 et pl. III G.

comme on l'a vu plus haut[1]. Mais les deux influences ont pu s'exercer à la fois et se renforcer mutuellement. Peut-être faut-il interpréter de la même façon le mode de présentation statuaire du dédicant, qui consiste à hisser celui-ci sur un socle, à le montrer sur la stèle dans l'attitude d'une statue en pied. On observera que seuls sont ainsi « statufiés » des dédicants, qu'un signe ou une attitude distinguent comme des « voués »[2].

Plus significatif encore de leurs idées et en même temps plus révélateur des diverses influences extérieures qui ont pu intervenir dans l'élaboration de la pensée religieuse africaine apparaît un autre signe d'appartenance à la religion de Saturne : l'échelle.

L'échelle.

Mais ici, la recherche s'avère plus délicate. Pour plusieurs raisons. D'abord parce que son emploi est limité et localisé. Partout en Afrique se portaient le croissant et le disque, la palme et la couronne. Tandis que seules les stèles de Tiddis, près de Constantine — auxquelles s'ajoutent une stèle du site voisin de Tigisis, une autre de Bir-Derbal et un petit groupe récemment découvert près de Béja[3] — comportent dans leur illustration, originale à plus d'un titre, cet élément singulier qu'on ne rencontre nulle part ailleurs : une échelle, dont le nombre de barreaux varie de six à neuf. Ce dernier détail permet d'exclure tout de suite tout rapprochement trop direct avec le κλῖμαξ ἑπτάπυλος des sanctuaires mithriaques[4]. Cela dit, l'échelle n'apparaît donc qu'en Numidie du Nord.

D'autre part, il résulte de la comparaison des ex-voto néopuniques et romains de cette région que l'échelle ne figure jamais sur les premiers. On la voit pour la première fois sur une stèle très fruste[5], qui par son style et son décor se rattache à la tradition punique, mais qui porte une inscription latine, dont le texte, en mentionnant un fidèle de Saturne, nommé Q. Publicius Sarnus, évoque à travers ce surnom les origines campaniennes de la Confédération cirtéenne et plus spécialement le fleuve de Nucérie, patrie du célèbre condottière Publius Sittius, fondateur de l'Etat cirtéen[6]. Pour ces diverses raisons, on peut dater l'ex-voto de la seconde moitié du Ier siècle av. J.-C. Avant cette date, l'échelle ne figure pas sur les stèles de Tiddis ; après cette date, elle est presque de règle. Comme elle ne paraît pas non plus sur les stèles puniques ou néopuniques des autres sites africains, faut-il en conclure que son introduction est liée à l'arrivée des Romains en Numidie cirtéenne ? C'est tout le problème de son origine.

Enfin s'impose une autre remarque d'après la place qu'occupe l'échelle sur les ex-voto. Les stèles mentionnées ci-dessus sont divisées en registres bien distincts, généralement au nombre de deux : le registre supérieur réservé aux dieux ou aux emblèmes divins ; l'autre occupé par le dédicant. Or en aucun cas l'échelle ne figure dans la zone élevée du monde divin ; elle est toujours représentée, soit

1. *Supra*, p. 41 et n. 2. Sur la guirlandomanie alexandrine : E. Breccia, *Mus. égypt.*, III, 1911, p. 13.

2. Par exemple *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXXI, fig. 4 ; XXXVIII, fig. 1.

3. *Sat. Afr. Mon.*, II, Le Kheneg, 1 et s. et pl. XX-XXI (Tiddis) ; Aïn-el-Bordj, 1 et pl. XXI, fig. 6 (Tigisis) ; I, p. 288, n° 2 (Bir-Derbal) ; p. 269, n° 13 (El-Afareg).

4. Cf. F. Cumont, *Mon. myst. Mithra*, I, p. 118 et s.

5. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XX ; fig. 2.

6. Voir en dernier lieu J. Heurgon, « Les origines campaniennes de la confédération cirtéenne », *Libyca*, V, 1957, p. 7-24. Même si l'on doit considérer ce Q. Publicius Sarnus comme un Africain romanisé, l'argument garde sa valeur.

gravée au trait, soit sculptée en léger relief, dans le compartiment du dédicant. C'est donc à celui-ci et non à la personne du dieu que s'attachent l'échelle et son symbolisme.

Précisons. La place qu'occupe l'échelle sur les ex-voto varie peu. Seule ou par deux, elle entoure le dédicant, immédiatement dans le champ du registre principal, ou plus loin, en bordure de la stèle, par delà les colonnes du cadre architectural. Or quand ne figure qu'une seule échelle, elle a régulièrement pour pendant une palme, qui est — on l'a vu — un emblème de victoire et de salut. La position respective de ces deux objets de part et d'autre du dédicant les met en relation directe et étroite à la fois entre eux et avec le dédicant. Pour en connaître davantage, il faut aborder maintenant le problème de la signification de l'échelle.

C'est un symbole très ancien, dont il serait hors de propos de retracer toute l'histoire et même de suivre le cheminement. Nous avons tenté dans une étude antérieure d'en marquer les principaux jalons et d'élucider l'énigme de son introduction en Numidie cirtéenne[1]. Nous nous permettons de renvoyer à cet article et de n'en présenter ici que les conclusions. Né de l'idée d'une nécessaire communication entre la terre, domaine des hommes et le ciel, séjour des dieux et point de départ des âmes, le symbolisme de l'échelle apparaît très tôt en Egypte, animé d'une valeur surtout eschatologique. Tandis que, contrairement à ce que croyait F. Cumont, c'est de Mésopotamie qu'elle tire sa signification mystique de moyen de liaison entre l'homme marqué du signe divin et le ciel. Faute de donnée archéologique, l'histoire de l'échelle de Jacob semble en apporter une preuve littéraire péremptoire. Au point de devenir très vite le symbole même de cette liaison, le « signe » du pacte conclu entre les deux parties. C'est bien en effet avec cette valeur de signe de l'initiation qu'on la rencontre en Thrace et en Grèce dans le culte dionysiaque, et surtout sur les fameux disques mystiques de Tarente. Finalement c'est en Grande-Grèce, où se mêlent si intimement les doctrines du dionysiasme, de l'orphisme et du pythagorisme, que l'image, en vérité très parlante, de l'échelle acquiert sa pleine signification symbolique, liée à l'une des conceptions fondamentales de ces divers systèmes, la migration des âmes à travers les espaces sidéraux. Expression de cette croyance et, pour certains, marque de leur appartenance à une religion, l'échelle a suivi — si j'ose dire — dans les bagages du nucérien P. Sittius et de ses amis campaniens, les *Sittiani*, lors de leurs pérégrinations aventureuses, de leurs succès militaires et de leur installation par la grâce de César dans le fief cirtéen. La découverte récente des stèles d'El-Afareg, près de Béja, où l'échelle figure à côté de la double mention épigraphique du *bonus dies sollemnis* de l'initiation et d'un C. Iulius Sarninus, que son *cognomen* met en rapport avec le fleuve de Nucérie, vient à point nommé étayer notre hypothèse. Si l'on peut agréger au groupe de Béja la stèle à l'échelle de Bir-Derbal, site proche de *Simitthu* (Chemtou), qui fut peut-

1. Voir M. LEGLAY, « Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne », *Latomus*, *XXIII*, 1964, p. 213-246 ; on y trouvera toutes les références, ici très résumées. A propos des disques de Tarente et de Brindes, il faut ajouter à la bibliographie l'article de P. BOYANCÉ, « Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé », *R.E.A.*, 1942, p. 191-216.

être placé sous le *patrocinium* de Sittius avant de recevoir une colonie augustéenne, on conclura sans doute à l'origine campanienne et sittienne du symbole africain de l'échelle.

Le sort des âmes dans l'Afrique romaine.

Reste à savoir pourquoi les Numides ont adopté si facilement un symbole étranger. L'étonnante faveur qu'ils lui ont accordée ne peut s'expliquer que par une concordance profonde de leurs idées avec celles des immigrés sur l'ascension des âmes vers le monde astral, séjour des dieux et des élus.

Cette concordance de vues, le *Songe de Scipion*, que nous révèle le VI[e] livre du *De Republica* de Cicéron, l'établit avec beaucoup de vraisemblance, dans la mesure où ses principaux thèmes — la théologie solaire, l'anabase de l'âme vers les astres[1], l'immortalité privilégiée réservée à certains élus — se retrouvent à la fois très chers aux milieux hellénistiques de Campanie et de Rome, où se recrutait le « cercle des Scipions », et en vogue dans le monde numide des Massinissa, influencé par les idées des Puniques, c'est-à-dire de l'Orient, autant que par celles de l'hellénisme. A l'Orient, les Numides, qui étaient eux-mêmes et par tradition des adorateurs du soleil, avaient emprunté sa conception de la superposition des zones : terrestre, aquatique (l'Océan céleste), aérienne (l'atmosphère) et finalement astrale. De la pensée hellénistique ils avaient hérité ses doctrines de salut. En retrouvant les origines africaines du *Songe de Scipion*, M. Piganiol a jeté entre l'Italie et l'Afrique du milieu du IIe siècle av. J.-C. un pont spirituel, sur lequel ont pu s'engager un siècle plus tard les *Sittiani* césariens avec leur conception de l'au-delà et leurs symboles propres. Aux indigènes de l'Afrique qui, depuis le IIIe siècle av. J.-C. s'étaient familiarisés avec toute une symbolique qui — on l'a vu plus haut — traduisait leurs convictions : des colombes représentant le « Seelenvogel », qui après la mort s'envole vers les sphères célestes, des dauphins astronautes, emmenant sur leur dos un petit génie ailé figurant l'âme dans son voyage vers les astres, ils apportaient donc seulement un nouveau symbole, particulièrement évocateur d'une doctrine largement répandue.

Il faut maintenant remarquer qu'en pleine époque romaine, sur des stèles que des critères purement formels — stylistiques, onomastiques ou autres, permettent de dater des IIe-IIIe et parfois IVe siècles ap. J.-C., la symbolique a, somme toute, peu évolué.

Les symboles mis en place ou apparus au cours de la période précédente subsistent. Toutefois seule l'échelle garde à la fois sa signification et sa place pendant toute l'époque romaine dans une région, il est vrai, bien délimitée ; alors que les autres, s'ils conservent l'essentiel de leur valeur, finissent cependant par

1. Voir la communication très suggestive de A. PIGANIOL, « Sur la source du Songe de Scipion », *C.R.A.I.*, 1957, p. 88-94. Du Songe de Scipion, tel que le rapporte Cicéron, on peut rapprocher un écrit juif, rédigé à Alexandrie au Ier siècle av. J.-C., qui contient la doctrine d'un juif profondément influencé par la pensée hellénistique ; s'y affirment la croyance dans l'immortalité des âmes justes et le caractère astral de cette immortalité, assurée dans la Voie Lactée, selon la doctrine pythagoricienne : cf. A. DUPONT-SOMMER, « De l'immortalité astrale dans la « sagesse de Salomon » (III, 7), *R.E.G.*, 1949, p. 80-87. Voir naturellement J. CARCOPINO, *Basil. pythag.*, p. 316 ; P. BOYANCÉ, *Etudes sur le Songe de Scipion*, 1936, p. 133-137. Ces idées se trouvaient donc également répandues dans tout le bassin méditerranéen, en Egypte comme en Afrique et en Italie. Sur les croyances astrales en Afrique du Nord, examinées à travers Tertullien, voir, à propos d'une épitaphe de Mactar, P. BOYANCÉ, *R.H.R.*, 142, 1952, p. 147-155.

sortir de leur domaine propre et en quelque sorte par s'objectiver. C'est seulement dans la région très punicisée de Mactar, Aïn-Barchouch, La Ghorfa, Hr-el-Left que des stèles, qui pour certaines, datent du IIe siècle mais qui toutes se rattachent directement à la tradition néopunique, conservent l'ensemble des symboles, qui illustraient par leur disposition zonale la croyance en un pèlerinage des âmes dans les régions supra-terrestres. A la même région appartiennent d'ailleurs les seules stèles à inscription latine, qui présentent les dauphins (ou poissons) et les colombes évoluant en registres superposés entre le dédicant et les astres, lieux du séjour céleste de Saturne : un ex-voto du *vicus Maracitanus*[1] qui commémore le *dies bonus*, c'est-à-dire le jour heureux de l'initiation d'un indigène, nommé Gila ; une stèle funéraire d'Hr-el-Left qui rappelle le souvenir d'un ménage berbère[2].

Il ne faudrait pas croire qu'ailleurs la croyance dans l'immortalité astrale et l'anabase des âmes a disparu à l'époque romaine. Elle subsiste intacte, et pas seulement chez les dévots de Saturne, jusqu'à l'orée de l'époque chrétienne. Les principaux symboles chargés de les évoquer restent toujours les mêmes ; ils se sont simplement dissociés. Ici, à Lambafundi[3], on n'a reproduit que des dauphins astronautes transportant l'âme, habillée en petit génie ailé. Là, à Khenchela[4], des colombes seules évoquent soit l'âme elle-même, soit le véhicule de l'âme dans son périple aérien. Ailleurs encore[5], c'est une barque qui remplit le même office. Leur symbolisme particulier s'est chargé d'une valeur plus générale.

Autre changement intéressant. Parmi les symboles qui désormais rencontrent le plus de faveur, on trouve surtout l'arbre de vie, la palme, la couronne, ou bien la grenade, la pomme de pin et le lotus, c'est-à-dire ceux qui associent le thème de l'immortalité à ceux de victoire et de fécondité.

Dans l'Afrique romaine, sous l'égide de Saturne, le sort des âmes reste donc une préoccupation majeure, mais il n'est plus seulement, comme il l'était dans la tradition gréco-punique, lié à un pèlerinage, nécessaire à une purification absolue dans les régions supra-terrestres, il est maintenant associé d'une part à une théologie de la Victoire, d'autre part à une garantie de Fécondité, qui reflètent une orientation différente de la pensée, imprimée sans doute par l'influence de Rome.

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 230, n° 1.
2. G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 145, fig. 14.
3. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXV, fig. 1-2 ; *supra*, p. 213.
4. *Sat. Afr. Mon.*, II, pl. XXIX, fig. 3 ; *supra*, p. 214.
5. Au Bou-Kourneïn : *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. IV, fig. 2 ; *supra*, p. 212.

CHAPITRE IV

LES FIDÈLES. LEUR QUALITÉ SOCIALE

Déjà l'étude des stèles — leur examen stylistique, comme leur interprétation religieuse, et en particulier l'explication de leur symbolisme — a permis de souligner leur caractère populaire et rural. L'analyse des différents types de temples a montré pour sa part l'importance primordiale et longtemps exclusive de la forme de sanctuaire la plus simple qu'on puisse imaginer : une *area* à ciel ouvert, hérissée d'ex-voto, mais dépourvue de toute construction. Un centre aussi actif qu'Hadrumète ne semble pas avoir connu de sanctuaire saturnien plus évolué, plus luxueux que l'ordinaire téménos. Sans doute faut-il y voir la marque d'une parfaite fidélité aux traditions sacrées de la Phénicie, qui devaient sur ce terrain rejoindre les lointaines traditions de l'Afrique primitive. Mais pareil imperturbable respect du passé ne saurait s'expliquer sans faire intervenir aussi le profond conservatisme des paysans berbères qui fréquentaient ces lieux-saints. Ces aperçus « sociaux » sur un des aspects les plus originaux du culte de Saturne rejoignaient d'ailleurs l'une des conclusions majeures qui se dégageait de la recherche sur la « nature » du dieu : son aspect spécifiquement africain, indigène, berbère, très éloigné des conceptions romaines dans son essence et même dans certains détails de son appareil extérieur. Autant de raisons favorables à la diffusion du culte dans les provinces africaines, mais évidemment défavorables à son expansion hors du Maghreb. Il restait à vérifier sur place, parmi les fidèles du dieu, si vraiment ceux-ci se recrutaient exclusivement chez les autochtones, et singulièrement dans le petit peuple. A se demander aussi dans quelle mesure la religion du dieu africain sut en Afrique même s'implanter chez les Romains immigrés et briser les cadres sociaux imposés par la conquête.

Ce sont, encore une fois, les inscriptions et les reliefs des dédicaces et des ex-voto qui — à l'exclusion des textes littéraires — vont nous apporter les renseignements les plus précis sur les fidèles de Saturne et leur qualité sociale. Dans son vieux livre, J. Toutain a déjà tiré les principales leçons d'une telle enquête[1]. Grâce à de nouveaux documents, nous pouvons maintenant les préciser, et parfois les rectifier, en introduisant une distinction, à nos yeux décisive.

Il importe, en effet, de différencier d'abord avec soin les donateurs des temples, des autels et des statues des dédicants d'ex-voto. C'est — on le sait — un usage très général dans l'Antiquité d'étaler sur la façade des édifices, le socle des statues et le dé des autels les noms et les titres des donateurs, les motifs de

1. *De Sat. dei cultu...*, p. 62 et s.

leur geste et souvent les libérales splendeurs de leur générosité. Dans cette énumération, la part de l'ostentation et des arrière-pensées extra-religieuses risque naturellement de l'emporter sur les pieux motifs. En revanche, les dédicants des stèles, qui négligent d'ailleurs presque toujours de préciser leur raison sociale et plus encore leur qualité, n'ont d'autre préoccupation que de commémorer un sacrifice, une initiation, un sacerdoce et de perpétuer la valeur sacrée de leur acte initial de dévotion. Plus discrets, leurs renseignements n'en ont pour nous que plus de prix.

Les donateurs de temples, d'autels et de statues.

Dans la liste des donateurs de temples et d'autels il est d'autant plus intéressant d'observer qu'à travers toute l'Afrique on ne relève la trace d'aucun magistrat supérieur, aucun gouverneur, aucun haut fonctionnaire, aucune autorité romaine de poids. Un seul officier, le préfet de la 3e légion Auguste Ti. Teltonius Marcellus, italien d'origine vraisemblablement, a voulu offrir un autel au sanctuaire saturnien de Lambèse [1]. C'est tout.

Ceux qui, partout ailleurs, ont assumé les frais des constructions ou qui y ont contribué pour une part, ce sont ou bien des villes elles-mêmes, comme à *Thubursicum Numidarum* ou à Ksiba, la *civitas Popthensis* [2]. Ou bien c'est une tribu, telle la *gens Bacchuiana* dans la vallée de l'oued Siliane [3]. Le plus souvent — conformément à ce que nous rappelions plus haut — c'est un magistrat ou un prêtre municipal, ou un patron de la collectivité qui se charge de l'édification monumentale [4]. Mais on voit aussi fréquemment des *sacerdotes Saturni* entreprendre seuls — à *Thala* par exemple [5] — ou s'associer à d'autres — à Bordj-ben-Chaban dans le Mornag [6] — pour entreprendre l'érection d'un sanctuaire. Et il arrive qu'un particulier, agissant tantôt en son propre nom, tantôt en vertu d'un décret des décurions, prenne en main l'opération : à *Thinissut*, c'est un citoyen [7] ; à *Uchi Maius*, c'est un affranchi des Urvinii [8].

Ainsi, en dépit de la possibilité offerte aux puissants et aux riches romains de renforcer leur prestige en manifestant leur libéralité au profit du culte des indigènes, il faut reconnaître qu'en dehors du cadre municipal, ils ont boudé ce moyen et à travers lui le dieu lui-même.

Les dédicants des stèles

La même impression prévaut, s'accentue même en ce qui concerne les ex-voto. Les inscriptions révèlent, parmi les dédicants jusqu'ici connus, un seul clarissime [9] et un seul chevalier [10]. Fort peu de militaires : un centurion à Lambèse,

1. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 3.
2. Le culte de Saturne y revêt alors un caractère municipal officiel : voir *supra*, p. 311.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 123, n° 1.
4. A *Thuburbo Maius*, c'est un prêtre du génie de la cité, c'est-à-dire de Caelestis (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 115 et s.) ; à Dougga, c'est un patron du *pagus* qui intervient (*ibid.*, p. 212, n° 2).
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 300.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 80, n° 4.
7. L. Pompeius Honoratus, de la tribu *Arnensis* (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 99-100, n° 9). Il est vrai que l'objet de sa munificence est seulement une citerne.
8. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 272, n° 1. De même dans la région de Constantine, un *libertus* fait restaurer un sanctuaire de Caelestis pour le salut de ses patrons (J. Carcopino, *C.R.A.I.*, 1942, p. 310).
9. Il s'agit de Labienus Pudens Caecilianus, à La Mohammedia (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 76, n° 3) : sans doute un membre de la *gens Caecilia*, qui fut adopté. Les *Caecilii* possédaient de grands domaines dans le pays, notamment dans la région de *Thuburbo Minus*, de *Thugga* et de *Thignica* (L. Poinssot, *B.A.C.*, 1930-1931, p. 255-259, confirmé par *B.A.C.*, 1932-1933, p. 498).
10. Il s'agit de L. Sextilius Communis qui offrit, semble-t-il, un premier ex-voto au sanctuaire du Bou-Kourneïn, avant son accession à l'ordre équestre (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 63, n° 115), puis un deuxième, quand il devint *egregius vir*, si du moins notre restitution est exacte (*ibid.*, p. 64, n° 116).

si l'on en croit le relief de l'ex-voto [1], un préfet de cohorte à Volubilis [2] et un vétéran à Tébessa [3]. La liste, on le voit, est très courte.

Les ruraux

La foule des autres fidèles se recrute parmi les petites gens, et surtout parmi les paysans. On a remarqué déjà que, si parmi les prêtres et surtout les ministres inférieurs, beaucoup étaient d'origine très humble, leur rang social apparaît pourtant dans l'ensemble plus élevé que celui des fidèles. Il en est ainsi notamment au Djebel Djelloud et à Khamissa. Il est vrai que dans ces deux cas, comme en d'autres endroits, où le culte semble prendre un aspect particulier, nous nous trouvons dans des régions de grands domaines ruraux.

On n'a pas toujours souligné avec assez de netteté et de précision deux traits pourtant très caractéristiques de la religion de Saturne : son monolithisme social et son aspect foncièrement indigène. Il suffit de comparer la carte de répartition des monuments saturniens avec la carte de la céréaliculture par exemple pour se rendre compte de leur étroite correspondance. Et à regarder les choses de plus près, on est frappé de la coïncidence qui s'établit entre les régions de particulière « densité » du culte et les régions de *saltus* : outre les vallées de la Medjerda et de ses affluents, la Tunisie centrale, la zone de Tébessa-Morsott, les hautes plaines de Guelma-Madaure-Khamissa ; en Numidie, le pays de Khenchela et bien sûr la région cirtéenne ; en Maurétanie, les environs de Tigzirt par exemple. Une dédicace de Ksar-el-Ahmar [4] adressée à Saturne, *genius saltus Sorothensis*, semble confirmer ce point de vue. Il n'en faudrait pas conclure que toutes les zones énumérées plus haut ne comportaient que des grands domaines impériaux. Non plus que Saturne était en quelque sorte leur dieu officiel ; ce qui expliquerait pourtant assez bien le grand nombre de consécrations faites « pour le salut » de l'empereur. En fait Saturne était tout autant vénéré dans les domaines grands, moyens ou petits de toutes les régions de culture, qu'il s'agisse de céréaliculture, de viticulture, de plantations fruitières ou autres. Les stèles de la région de *Thala*-Hr-es-Srira l'ont montré par leurs reliefs [5]. L'ex-voto de Cuttinus entouré à Siliana des ouvriers de son domaine [6] le prouve et par ses reliefs et par son texte. Les nombreuses stèles des riches vallées du Mornag, du Khanguet el-Hadjaj qui coupent la base de la presqu'île du Cap Bon indiquent que, du Djebel Djelloud et de Hammam-Lif à Hammam et et à Nabeul [7], les plus fervents des fidèles de Saturne se recrutaient dans le petit personnel des propriétés rurales. A *Neferis*, sur 26 décisions, dix portent le même nom — *Petronius* —, celui sans doute du « patron » à qui ils devaient le

1. Le dédicant porte un uniforme (cuirasse et manteau) et dans la main gauche le cep de vigne (*vitis*) du centurion : *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse 95.
2. *Sat. Afr. Mon.* II, Volubilis 2.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 336, n° 3. On sait que la 3e légion Auguste stationna à Theveste pendant quelques années dans la seconde moitié du 1er siècle av. J.-C., avant de s'installer à Lambèse : F. G. de Pachtère, « Les camps de la troisième légion en Afrique au premier siècle de l'Empire », *C.R.A.I.*, 1916, p. 273 et s. ; L. Leschi, *Libyca*, I, 1953, p. 189 et s.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 416, n° 1.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. X.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 227 et pl. IX, fig. 4. Cf. les stèles de Ksar-Toual-Zammeul avec leurs instruments agricoles et celles d'Aïn-Tounga où les préoccupations des donateurs semblent surtout agraires (cf. *supra*, p. 309).
7. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 26 et n.

droit de cité[1]. Plus loin, à Aïn-Battaria[2], ce sont les *Avianii* qui dominent, sans doute pour la même raison. A Zaghouan[3], on n'a de même affaire qu'à de petites gens, pour qui faire graver leur nom représentait déjà un luxe : six d'entre eux ont pu le faire ; sur les six, trois ne portent qu'un surnom.

et surtout les indigènes.

Et ici nous rejoignons tout naturellement la seconde observation. Il est clair que la plupart des donateurs de stèles étaient des indigènes. Reconnaître un Berbère romanisé d'un Romain de souche devient souvent impossible dans les inscriptions qui les citent, lorsqu'à la deuxième ou troisième génération ils ont abandonné leurs surnoms de terroir pour les *cognomina* courants de l'*orbis romanus*. Il n'en reste pas moins que très souvent transparaissent çà et là les marques berbères. A *Tubernuc*[4], dans des textes mal gravés, au latin incertain, proche du punique qui avait imprégné la langue maternelle. A Aïn-Goléa[5], où sur trois dédicants connus, l'un s'appelle Baliton, un autre Baliato et le troisième est petit-fils de Banno, car deux d'entr'eux ont pris soin, à la manière africaine, de noter leur double filiation. En maints endroits, aussi éloignés géographiquement que Bir-Tlelsa de Khamissa en *Africa nova*, et de Saint-Leu en Maurétanie[6], dans le style d'ex-voto peu et mal romanisés, aux Ier-IIe siècles et même parfois encore au IIIe siècle plus proches des ex-voto dits néo-puniques que des reliefs romains. Sans parler des effigies des monuments votifs où le dieu, aussi bien que ses fidèles offrent dans leur aspect physique — traits du visage, taille de la barbe, etc. — tant de caractères typiquement berbères. Plusieurs inscriptions enfin, qui font mentions précises de *gentes*, agissant en bloc comme la *gens Bacchuiana*, ou par l'un de ses membres comme à Aïn-Tounga[7], apporteraient encore, s'il en était besoin, une preuve supplémentaire de l'emprise particulièrement forte exercée par Saturne sur la population indigène de l'Afrique du Nord.

Que parmi les fidèles du dieu aient pris rang des Romains, des Italiens, probablement des provinciaux venus d'autres pays[8], n'est guère douteux, bien que leur présence soit mal attestée par l'épigraphie. Il y eut bien dans la région de *Cirta* cette curieuse tentative d'intégration spirituelle des *Sittiani* dont nous avons parlé plus haut[9], et qui s'inscrit dans la politique générale de César. Elle ne semble pas avoir été poursuivie ni reprise ailleurs. En fin de compte, contrastant avec la plupart des cultes orientaux[10], occasion d'un grand « brassage des catégories sociales », le culte de Saturne se détache non seulement comme un

1. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 84 et s. A Hr-el-Faouar (*ibid.*, p. 268, n° 6) et à Hr-Douémis (*ibid.*, p. 272, n° 1), les dédicants sont des *liberti*.
2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 247 et s.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 106 et s.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 93 et s.
5. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 204. Sur la double filiation, voir R. Cagnat, *Strena Buliciana*, p. 199 et s.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 259 et s. (Bir-Tlelsa) ; 371 et s. (Khamissa) ; II, Saint-Leu. Voir p. 372-373 (pl. A, B) et pl. XL, fig. 5-6.
7. Aïn-Tounga (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 139, n° 38 : *ex gente Q. Marci Latronis* ; p. 150, n° 78 : *genti eorum*) ; Bou-Djelida (*ibid.*, I, p. 123, n° 1 : *gens Bacchuiana*) ; Kh. Guidra (*ibid.*, II, Kh-G. 1) ; Masqueray (*ibid.*, II, M. 1).
8. Peut-être par exemple la Flavia Syra qui à Sétif s'adresse à Saturne pour le salut de ses enfants : *Sat. Afr. Mon.*, II, Sétif, 7.
9. *Supra*, p. 77-79.
10. Entre autres avec le culte de Jupiter Dolichenus, comme l'a bien montré P. Merlat, *Jup. Dol.*, p. 26 et s.

culte africain, mais surtout comme le culte des Africains. Divinité spécifiquement indigène, surtout rurale — ce qui ne l'empêche cependant pas d'être adorée dans les villes — il ne s'est élevé au rang des grands dieux universels qu'à l'intérieur de son domaine maghrébin. La plupart des témoignages de culte retrouvés ailleurs émanent d'Africains déplacés[1]. Là résident à la fois sa faiblesse — sur le plan de l'extension géographique du culte et donc de l'histoire religieuse générale du bassin méditerranéen — et sa force — sur le plan de sa pénétration et de son rôle dans la vie de l'Afrique romaine. Il apparaît dès lors comme un élément essentiel du particularisme africain.

culte spécifiquement indigène,

Sur ce plan et dans ce rôle, les textes et les monuments lui confèrent un singulier relief, à deux points de vue, qu'il importe de souligner en conclusion. C'est d'abord la grande part prise par les curies africaines dans la construction des temples épigraphiquement attestée par la fréquence de la mention *decreto decurionum*. Elle explique, en partie du moins, le nombre important de consécrations faites « pour le salut » d'un empereur[2]. Toutefois ces deux formules ne suffisent pas, dans le cas de la religion de Saturne, à l'affubler d'un cachet officiel. Mais il serait tout aussi excessif d'opposer par exemple le culte de *Liber Pater* qui, lui, a indubitablement un caractère officiel — saint Augustin le relève et les inscriptions le confirment clairement[3] — au culte de Saturne considéré comme strictement personnel. En fait la situation de ce dernier est intermédiaire — et en cela elle se distingue de celle de Caelestis, promise au début du IIIe siècle à une haute consécration officielle. La religion de Saturne procède avant tout du sentiment religieux individuel. Elle n'y échappe que dans les limites du cadre municipal africain.

culte essentiellement personnel, qui ne devient officiel que dans le cadre municipal africain,

culte éminemment populaire.

De toute façon, personnel et quelquefois municipal, il reste — ce qui constitue son originalité majeure — un culte éminemment populaire, largement ouvert à tous. Ce qui ne l'empêche pas de comporter des mystères, ou des pseudo-mystères, avec des rites secrets et des satisfactions morales relevant d'une sagesse dont la connaissance exigeait une initiation préalable. Religion ouverte et sans exclusive, tant sur le plan théologique — à condition que les autres divinités se laissent assimiler ou subjuguer — que sur le plan rituel, puisqu'elle s'adresse à tous et prétend répondre aux besoins matériels, moraux et spirituels de tout le monde ; mais en même temps, religion à privilèges qui réserve à ses *sacrati* la garantie du salut ; religion salvatrice de promesse pour les uns, d'assurance pour les autres ; religion de bonne volonté pour les premiers, exigeante et ésotérique pour les seconds, la religion de Saturne par son emprise populaire et sa résonance dans la vie de l'Afrique et des Africains apparaît à beaucoup d'égards comme, de toutes les religions de l'Antiquité, celle qui se rapprochait le plus du Christianisme. De là découlent — on le verra — certaines conséquences importantes pour l'une comme pour l'autre.

Ne retenons pour l'instant de cette conclusion que la multiplicité et la diversité — parfois presque contradictoire — des principaux aspects du grand

1. Voir *Sat. Afr. Mon.* II, Appendice II.
2. Cf. *supra*, p. 284.
3. A. Bruhl, *Liber Pater*, p. 228.

dieu africain, de sa théologie et de son culte. Il nous reste à essayer de les expliquer. Etant donné l'africanisme foncier du dieu, il ne peut être question de chercher des explications « géographiques », faisant jouer des interférences religieuses particulières à certaines régions [1]. D'autre part, les limites populaires de son implantation interdisent de faire intervenir avant tout des explications philosophiques qui, dans la mesure où elles ont exercé une influence, n'ont guère pu toucher que les milieux sacerdotaux de Carthage et de quelques grandes villes. Ailleurs — et bien que, on l'a vu [2], le peuple ne soit nullement fermé aux commentaires doctrinaux — le niveau social des prêtres était tout de même dans l'ensemble trop bas pour qu'on puisse imaginer de leur part des spéculations théologiques susceptibles de faire évoluer la religion dans son fond doctrinal et dans sa forme liturgique. C'est donc vers une explication historique qu'en définitive il faut se tourner, en essayant de retrouver dans les origines du Saturne africain les apports successifs des diverses civilisations, venus sur un substrat berbère protohistorique se fondre dans cet extraordinaire creuset qu'aux confins de l'Orient et de l'Occident représente l'Afrique du Nord, et qui du IXe siècle avant notre ère jusqu'à la romanisation du Ier siècle ont pu contribuer à forger la figure originale du *sanctus Saturnus Augustus*.

1. Comme ce fut le cas pour Dionysos-Bacchus-Liber Pater, dieu de la végétation en Grèce, dieu du vin et dieu orgiastique en Thrace, dieu campagnard protecteur des récoltes dans l'Italie primitive, dieu des mystères en Grande-Grèce : A. Bruhl, *Liber Pater*, p. 1 et s.
2. Cf. *supra*, p. 103 et 160.

Troisième Partie

LES ORIGINES DU SATURNE AFRICAIN

INTRODUCTION

PROBLÈMES ET MÉTHODE

Après avoir analysé toutes les données littéraires, épigraphiques et archéologiques et les avoir interprétées les unes par les autres ou, quand cette méthode directe se révélait impossible, par référence à d'autres cultes, avec la seule préoccupation d'essayer d'atteindre la réalité de la religion de Saturne, celle-ci nous apparaît en définitive dominée par une triple caractéristique : religion *sans livres sacrés*, ni autorité doctrinale, elle a été livrée aux spéculations des collèges sacerdotaux[1], influencée au cours des âges par des apports divers et d'origines variées ; religion sinon monothéiste, du moins tendant à un *monothéisme préférentiel*, non exclusif des autres divinités, elle s'est nécessairement enrichie au contact des cultes qui acceptaient soit l'assimilation, soit l'association en se rangeant sous sa propre bannière ; religion *universaliste*, cosmique dans sa théologie, impérative et exigeante dans sa liturgie, populaire et presque strictement africaine dans ses assises, elle a attiré l'attention des Anciens et des Romains en particulier qui, au cours de leur longue occupation du pays — cinq siècles et demi pour l'Afrique proconsulaire, quatre siècles et demi pour la Numidie, plus de trois siècles et demi pour les Maurétanies — l'ont rencontrée partout et se sont efforcés d'agir sur elle.

La religion de Saturne : un « musée des influences passées ».

Chacune de ces marques essentielles se définit donc en fonction d'une évolution, c'est-à-dire en fonction de l'histoire. Ne disposant pas — du moins à ce qu'il nous semble — d'un corps de doctrine homogène, aux prises avec d'autres religions, exposée à l'influence des mouvements de pensée qui agitent périodiquement le bassin de la Méditerranée, la religion de Saturne, telle qu'on la pratiquait dans l'Afrique romaine, se présente à nous comme une combinaison de croyances et de règles introduites à diverses époques, comme la rencontre, la conjonction et l'interpénétration des grands courants qui ont dominé l'histoire de la civilisation africaine. Ces croyances, ces règles, ces courants, les pages qui précèdent nous ont fourni l'occasion de les entrevoir au détour de la description ou de l'explication d'un titre, d'un symbole ou d'un rite. Et déjà la religion de Saturne, et avec elle toute la religion de l'Afrique romaine qu'elle domine de

1. En Egypte, les recherches théologiques poursuivies au sein des collèges sacerdotaux ont de la même façon conduit à concevoir une unité divine. Amon, en particulier, fut par eux considéré comme tel. Mais à la différence des Africains, qui n'en vinrent que plus tard à une telle notion, ils le considéraient aussi comme une des hypostases du dieu unique et mystérieux, dont tous les autres dieux n'étaient que des formes. Voir à ce sujet, et sur l'évolution des rapports hommes-divinité, les remarques pertinentes de Fr. Daumas, « Sauveur de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne », *Et. carmélitaines, Magie des extrêmes*, 1952, p. 92-141.

très haut, nous font l'effet, pour reprendre une expression imagée d'H. Basset, appliquée à la langue berbère — le rapprochement en lui-même est éloquent — d'un « musée des influences passées »[1]. Saturne et sa parèdre Caelestis incarnent en quelque sorte, sur le terrain de la religion, l'union de toutes les races qui ont pris pied sur le sol africain, de toutes les traditions qui s'y sont implantées et de toutes les forces qui y ont agi. La religion de Saturne se situe donc dès maintenant au confluent des religions berbère, phénicienne, grecque et italique. Nulle meilleure preuve ne peut en être donnée que l'image récemment découverte près d'Auribeau, en Algérie, entre Bône et Jemmapes, d'un dieu barbu et abondamment chevelu, dont le buste grossier, posé, semble-t-il, sur un socle d'acanthe[2], se laisse rapprocher, comme l'a bien vu M. H. Vertet, son inventeur, à la fois du dieu berbère — Bacax ou un autre ? peu importe — retrouvé peu auparavant à Roknia[3], et du Saturne des stèles de Djémila, de Mons ou de Sillègue. A un rapprochement si fécond, M. Vertet aurait dû ajouter une note plus résolument syncrétiste. Car dans ce buste figuré sur un autel rustique de l'époque impériale romaine se regroupent de la manière la plus spectaculaire et sous l'égide d'un Saturne confondu avec une vieille divinité locale, les vestiges directement ou indirectement transmis de toutes les cultures qui ont imprégné l'Afrique : la culture berbère avec ses cultes ruraux traditionnels, les cultures phénicienne et italique avec leurs préoccupations agraires confondues dans la personnalité du Ba'al-Saturne, la culture grecque avec le type sculptural qu'elle a su inspirer à la représentation figurée du dieu.

Difficultés de la discrimination de ces influences :

— difficulté du problème,

On voit par là combien le problème a été abusivement simplifié par J. Toutain quand il écrivait[4] : « Le dieu que les Africains de l'époque impériale appelaient *Saturnus*, n'avait que le nom de commun avec le *Saturnus* italique : en réalité, c'était l'ancien Ba'al punique ». Un peu plus loin il était amené à corriger ce premier point de vue, sans pour autant poser le problème dans sa complexité ; « Ce serait une tâche singulièrement délicate, observait-il[5], de vouloir discriminer dans le culte de Saturnus et de Caelestis à l'époque romaine, ce qui est d'origine orientale et ce qui représente l'apport spécialement africain. Il ne nous paraît pas davantage possible de déterminer avec précision ce qui, dans les cultes indigènes des Africains, représente plus spécialement l'importation punique et ce qui doit être considéré comme survivances berbères ».

Les trois composantes, finalement reconnues par J. Toutain — berbère, punique et italique — ne donnent encore qu'un aperçu trop schématique, trop éloigné des réalités historiques pour être retenu. La tâche est — on va le voir — singulièrement compliquée. J. Toutain le reconnaissait déjà et s'en tenait à un constat d'impuissance. Les découvertes archéologiques et les recherches récentes des historiens n'ont fait qu'aggraver les difficultés de l'entreprise de discrimina-

1. *R. Afr.*, n° 308-309, 1921, p. 355.
2. Ce que n'a pas reconnu H. Vertet, « Autel rustique de l'époque impériale près d'Auribeau (Algérie) », *R.A.*, 1960, II, p. 173-184. Ce document est à ajouter à ceux qu'a rassemblés H. Jucker, dans son ouvrage cité *supra*, p. 368, n. 4.
3. G. Souville, « Une divinité libyque de la région de Roknia », *Rec. Const. Liv. du Centen.*, LXVIII, 1953, p. 211-213, pl.h.t.
4. J. Toutain, *Les cultes païens...*, I, p. 242 et p. 248, n. 1.
5. J. Toutain, *ouv. cit.*, III, p. 45.

tion en multipliant les zones d'influences. D'autre part si, comme l'a justement remarqué M. J. Bayet[1], « il n'est pas illégitime de chercher par tous les moyens à atteindre la réalité originelle de chaque dieu », il faut aussi connaître les limites du possible de la recherche : c'est-à-dire, sans prétention d'établir une chronologie absolue ; et « à quelque date qu'on le suppose, sans vraisemblance d'une pureté totale ».

Cette réserve faite, il y en a une autre qui s'impose, et qu'a également consignée M. Bayet[2] : c'est celle qui découle de « la tendance naturelle, quand on a confiance en un dieu, même spécifique, à recourir à lui en toute grave circonstance ». A quoi s'ajoute la précarité des renseignements mis à notre disposition pour des périodes très lointaines et aussi mal connues que l'époque pré-punique en Berbérie. De là l'extrême difficulté à cerner la spécificité d'un dieu, surtout à ses origines.

— difficulté de méthode,

Ce qui nous oriente vers deux autres difficultés majeures. La première est une difficulté de méthode. Il y a dans la religion de Saturne des éléments d'une grande diversité. A titre d'exemples : le recours aux bétyles, les allusions des textes aux « pierres de Saturne », la force symbolique des animaux nous engagent vers des temps lointains où la religion africaine était faite, sinon de fétichisme, du moins de litholâtrie et de zoolâtrie ; la prééminence souveraine de Saturne, dominant de son autorité cosmique les dieux et le monde ouraniens aussi bien que les dieux et le monde chthoniens nous oblige à regarder vers les spéculations théologiques orientales et grecques ; les cérémonies secrètes, les symboles et les surnoms mystiques, les rites de purification, d'« introduction », de présentation, nous tournent vers le mysticisme hellénistique et romain ; les formules et les titres impériaux nous entraînent vers Rome, dont la religion est avant tout politique. On serait alors tenté de conduire la recherche à l'intérieur d'un cadre essentiellement chronologique. De suivre la formation et le développement de la religion du Saturne africain à travers : 1° une phase primitive, pré-punique, où le sentiment religieux prendrait appui sur les forces de la nature et que l'on pourrait appeler pour cette raison « naturaliste » ; 2° une phase « théologique » où sous l'influence des doctrines orientales et grecques, se forgeraient, issues des spéculations sacerdotales, une théologie et une hiérarchie des dieux africains ; 3° une phase « mystique », où au contact des religions à mystères, qui se répandent à l'époque hellénistique, s'élaborerait une sagesse et se préciseraient des préoccupations morales ; 4° une phase « politique », qui porterait la marque de Rome, celle-ci s'efforçant par divers moyens de faire entrer dans son jeu le dieu de l'Afrique.

— dangers de la méthode chronologique pure,

L'application rigoureuse d'une telle méthode de recherche se heurterait à de graves dangers. D'abord parce que le découpage par tranches chronologiques qu'elle pré-suppose est arbitraire et mal assuré. Un exemple suffira à le montrer. Le mot *molchomor*, évidemment punique, est apparu pour la première fois dans des textes latins du IIe ou du début du IIIe siècle ap. J.-C. ; et son emploi n'est toujours attesté qu'à N'Gaous, en Numidie Centrale, c'est-à-dire loin de Carthage et des comptoirs d'où pouvait rayonner l'influence punique. Tant il est vrai que, comme

qui imposerait un découpage arbitraire

1. J. Bayet, *Hist. pol. et psych. de la rel. rom.*, p. 116.
2. *Ibid.*, p. 117.

on l'a maintes fois relevé [1], c'est après la ruine de Carthage que la civilisation carthaginoise s'est le plus répandue et qu'il a fallu attendre la domination de Rome pour qu'elle s'étende à toute l'Afrique. La religion de Saturne dans l'Afrique romaine, de par son économie fondamentale, repose donc en grande partie sur le dépassement de la religion du Ba'al-Ḥammon punique. Si avec la chute de Carthage, le flambeau politique passe entre les mains de Rome, le flambeau religieux reste quant à lui, entre les mains du peuple africain, qui malgré l'emprise politique, administrative, militaire du conquérant, garde intactes ses croyances religieuses. Nombre de rites, nombre de traits caractéristiques du culte demeureraient incompréhensibles hors de cette perspective. Historiquement, Ba'al-Ḥammon meurt en 146 av. J.-C. Théologiquement, il se survit dans Saturne.

Le problème dépasse donc les limites des coupures chronologiques. Et ici nous rencontrons le deuxième danger annoncé tout à l'heure, qui correspond à cette autre difficulté majeure dénoncée plus haut. La seule méthode chronologique ne permet pas de traiter le vrai problème qui est ailleurs : pourquoi et comment le Ba'al punique est-il devenu le Saturne romain ? *D'une part un dieu dans sa toute-puissance ; de l'autre un vieux dieu italique presque oublié* ! Or l'identification des deux divinités s'est imposée sans difficulté, très vite parfaite et pour l'avenir sans repentir [2]. Elle paraît pourtant, à première vue, fondée sur une extravagance religieuse ! De cela il faut rendre compte.

et qui cacherait le vrai problème.

Interpretatio romana ?

Nous n'avons pas affaire en effet à un exemple classique d'*interpretatio romana*, selon la formule lancée par Tacite [3], et en vertu de laquelle les provinciaux auraient pris l'habitude d'affubler leurs dieux de noms latins, de les représenter sous la forme des dieux romains et de leur dédier des monuments. Certes l'identité des dieux assimilés peut n'être pas parfaite. Ainsi les trois grands dieux germaniques — tous trois célestes, comme on l'a récemment rappelé [4] — ont été dans l'interprétation traduits par approximation : Zin « le lumineux » (le Teutatès celtique) par Mars, un Mars Leucetius, il est vrai ; Donar « le Jupiter tonnant », dieu de l'orage (le Taranis celtique) par Jupiter, ce qui est normal ; Wodan « le furieux », dieu de la tempête (l'Esus celtique) par Mercure, ce qui surprend davantage. Du moins l'interprétation latine suppose-t-elle que les dieux romains aient, au moment où se déclanche le mécanisme de l'opération, une personnalité assez connue pour qu'elle s'impose à l'attention des provinciaux, assez accusée pour que la spécificité de ses attributions suffise à fixer leur traduction, assez haute pour que l'étendue de ses pouvoirs lui permette de supporter, le cas échéant, sans difficulté, une « dilatation fonctionnelle » [5] héritée de la mise en commun de vertus

1. Depuis Ph. Berger, *Rech. des Antiquités*, p. 62-88 et Th. Mommsen, *Röm. Gesch.*, V, p. 641-642, jusqu'à G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*
2. Une seule dédicace latine au Ba'al-Ḥammon punique : *Balamoni Aug(usto) sac(rum)* est jusqu'ici connue ; elle a été trouvée récemment au col de Draaben-Jouder, en Tunisie, et paraît dater du Ier siècle ap. J.-C. : J. Ferron, *Cah. de Byrsa*, III, 1953, p. 113-118. Sur cette dédicace et sur les inscriptions néopuniques à Ba'al, cf. *infra*, p. 445.
3. Tacite, *German.*, 43, 4. Voir le mémoire classique de G. Wissowa, *Interpretatio romana*, dans *Arch. für Religionswiss.*, 19, 1916-1919.
4. Fr. Sprater, *Pfälzer Heimat*, 1951, p. 65-71 ; *Mém. d'un voyage d'études en Rhénanie, juillet* 1951, 1953, p. 49-52.
5. Selon l'expression de G. Dumézil, *Naissance de Rome*, p. 17-18.

divines, qui s'apparentent sans se recouvrir complètement. Il ne semble pas au premier abord que le *Saturnus* latin satisfasse à ces trois exigences au moment de l'implantation romaine en Afrique. Face à un Ba'al africain qui, avec sa parèdre Tanit, paraît surclasser de loin le reste du panthéon national, non seulement *Saturnus* ne dirige pas le panthéon romain, mais sa personnalité s'est au cours des siècles tellement estompée que les théologiens s'interrogent déjà sur sa nature [1].

Interpretatio africana ?

Le contraste est tel que l'on peut se demander s'il ne s'est pas produit plutôt un phénomène inverse d'*interpretatio africana*. En Gaule Narbonnaise, romanisée au point que Pline observe qu'elle est plus vraiment Italie que province [2], A. Grenier a cependant noté à plusieurs reprises [3] que les dédicaces et les ex-voto de l'époque impériale offerts par le peuple s'adressent parfois à des divinités dont le nom n'a rien de romain. Jupiter lui-même, s'il est appelé I.O.M. (ce qui est romain), est aussi nommé *Iovis* tout court et, à Rougiers, qualifié de *Frugifer*, à Apt de *conservator rerum omnium* (ce qui n'est pas romain) ; à Nîmes on le trouve mis sur le même rang que le dieu local Nemausus, ou encore associé à une roue, attribut du dieu celtique du tonnerre Taranis. Ainsi resurgissent sous une couche romaine superficielle, et non seulement dans les campagnes, mais dans des villes pourtant très romaines d'aspect et de culture, des conceptions et des sentiments qui ressortissent à la tradition indigène [4]. Et de semblables remarques peuvent être faites pour Junon, pour Minerve, pour Silvain. Sous des noms romains, ce sont en réalité des divinités indigènes qui se cachent. Au lieu que les provincaux aient assimilé leurs dieux aux dieux de Rome, ce sont les Romains immigrés en Gaule qui surtout ont interprété leurs dieux à la gauloise, allant parfois jusqu'à adorer, à côté des leurs, les divinités locales telles qu'il les trouvaient, avec leur aspect traditionnel, mi-humain, mi-animal. Parallèlement à cette *interpretatio gallica*, ne s'agirait-il pas dans le cas de Ba'al-Saturne d'une *interpretatio africana* ?

De fait, comme en Narbonnaise, c'est bien le dieu indigène, punico-berbère, qui — on l'a vu — semble se survivre sous le masque romain de *Saturnus*. Mais, à la différence de la Gaule, en Afrique les Romains immigrés ont assimilé la grande divinité indigène à un de leurs dieux ; ils l'ont vénérée sous un nom latin ; ils l'ont qualifiée d'épithètes latines. L'assimilation fut apparemment si parfaite que les provinciaux eux aussi usèrent sans tarder des mêmes vocables latins. Pure appa-

1. Comme fait par exemple Varron, *De l.l.* V, 64. Voir *infra*, p. 450.
2. Pline, *N.H.*, III, 4, 31. Il ne saurait être question de donner ici une bibliographie sur la Narbonnaise et sa romanisation ; on se contentera de renvoyer à C. Jullian, *Hist. de la Gaule*, et surtout aux livres récents de J. J. Hatt, *Histoire de la Gaule romaine*, Paris, 1959 et L. Harmand, *L'Occident romain. Gaule. Espagne. Bretagne. Afrique du Nord*, Paris, 1960 (avec indications bibliographiques).
3. A. Grenier, « Aspects de la religion romaine en Provence », *C.R.A.I.*, 1954, p. 328-335 ; « La Triade Capitoline en Provence », *Studi in onore A. Calderini e R. Paribeni*, I, 1956, p. 139-142 ; « La Narbonnaise. Méthode et objets de nos études », *Journ. arch. d'Avignon*, 1956, *Publ. Inst. Méd. Palais du Roure*, Avignon, II, 1957, p. 19-23. Sur Jupiter, simplement appelé *Iovi* : *C.I.L.*, XII, 498 (*Aquae Sextiae*) ; qualifié de *Frugifer* : *C.I.L.*, XII, 336 ; *conservator omnium rerum* : 1066 et *Add.* ; associé à Nemausus : 3070. Il est associé à une roue sur des autels du Musée de Nîmes : Espérandieu, *Cat. Mus. lap. Nîmes*, p. 13, nº 11-13 ; *Rec. gén. bas-reliefs de Gaule rom.*, I, nº 428-430, 513, 832 ; IX, nº 6843.
4. Sur ces « résurgences celtiques », nulle part plus apparentes que dans les croyances religieuses, voir P.-M. Duval, *La vie quot. en Gaule pendant la paix romaine*, Paris, 1952, et le c.r. par R. L(antier) dans *R.A.*, XLVI, 1955, p. 110.

rence pourtant ! Une assimilation parfaite doit entraîner normalement la mise en commun des « vertus » (des forces) et même des personnes, qui deviennent interchangeables. Le vieux Saturne latin eût dû rajeunir au contact vivifiant du Ba'al africain, et son culte connaître un nouveau développement dans la Rome impériale. L'exemple de l'Hercule romain, ragaillardi sous Trajan par « transfusion » du sang du Melqart de Gadès[1], démontre la portée du phénomène religieux. De même celui de Liber Pater, revigoré sous Septime Sévère par l'assimilation avec Shadrafa, un des *dii patrii* de Lepcis Magna[2]. Il n'en a rien été pour Saturne. Quand on sait quelle place tenait l'Afrique dans la vie du monde romain et de Rome, on peut légitimement s'étonner que le dieu principal du panthéon africain n'ait exercé aucune influence dans la vie religieuse de la Rome impériale, qu'il n'ait pas été ré-introduit en Italie, qu'il n'ait même pas rajeuni le vieux dieu italique. Pourquoi une telle opposition des destins ? Sans doute est-ce parce que Hercule et Liber Pater, à la différence de Saturne, avaient été vénérés sans réelle discontinuité à Rome, en Italie et dans le monde romain. Mais n'est-ce pas surtout parce que, si le dieu de Gadès gardait des traits sémitiques, il était aussi très hellénisé et romanisé, alors que Saturne restait au fond, quant à lui, essentiellement et résolument sémitique et africain ?

Le cas de Ba'al-Saturne ne relève donc en définitive ni de l'*interpretatio romana*, ni de l'*interpretatio africana*. Et pourtant, c'est un fait indéniable — l'ensemble de la documentation littéraire et épigraphique l'annonce, et les ex-voto du sanctuaire d'El-Hofra dédiés à Ba'al-Kronos-Saturnus le prouvent — le *Saturnus Augustus* des Africains de l'époque romaine recouvre très exactement le Ba'al-Ḥammon des Africains de l'époque pré-romaine. On peut toujours, bien sûr, parler de syncrétisme berbéro-romain. Ce qui ne fait guère avancer le problème, la notion de syncrétisme, cachant une réalité complexe, fuyante et embrassant des phénomènes au départ très distincts. Tantôt il s'agit de l'association de deux divinités, cohabitant dans un même lieu de culte[3] ; cela ne convient pas à nos deux divinités, nulle part associées, mais dont l'une s'est substituée à l'autre. Tantôt il s'agit de l'adhésion réciproque des Romains immigrés au culte local, des indigènes au culte étranger importé[4] ; cette forme se révèle également inadéquate : si des Romains installés en Afrique ont adopté la religion « nationale », c'est à leur propre dieu que les indigènes ont gardé leur fidélité. Tantôt, enfin, il s'agit de l'assimilation de plusieurs divinités qui se fondent en une divinité mixte dont les

Syncrétisme berbéro-romain ?

1. Voir là-dessus les fines remarques de J. Beaujeu, *La rel. rom. à l'apogée de l'Empire*, I, p. 84 et s.
2. A. Bruhl, *Liber pater*, p. 191.
3. Comme c'est le cas à *Thinissut*, dont le sanctuaire contenait, outre les statues de Ba'al et de Tanit, celles de la déesse léontocéphale (*Genius Terrae Africae*), de Nutrix et d'Athéna, trois divinités apparentées à Tanit, dont elles représentent au vrai les formes africaine, romaine et grecque : voir A. Merlin, *Le sanct. de B. et de T. près de Siagu*, p. 17 et s. C'est une autre forme, un peu plus lâche, d'association que l'on rencontre dans le temple à trois *cellae* de Timgad, où voisinaient la *dea Africa*, Sérapis et une troisième divinité inconnue : L. Leschi, *C.R.A.I.*, 1947, p. 93 et s. Pour rester dans le cadre du culte saturnien, il faut citer le cas du temple d'*Ammaedara*, où cohabitaient Saturne, Esculape et Mars : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 324.
4. Ce fut sans doute le cas en maints endroits d'Afrique : dans la Confédération cirtéenne par exemple ; au *vicus Maracitanus* dont les habitants (*vicani*) offrirent une dédicace à *Jupiter Optimus Maximus* (*A.Ep.*, 1949, n° 109) ; à *Theveste* où Jupiter est adoré par un L. Vindicius Saturninus qui est probablement un indigène romanisé (*I.L.Alg.*, I, 3004). De là vient sans doute l'assimilation, bien attestée, de Saturne et de Jupiter (*supra*, p. 233).

pouvoirs deviennent plus ou moins universels[1] ; ce processus ne s'applique pas non plus à Ba'al-Saturne : comparé au *Saturnus* italique, le Saturne africain ne peut se reconnaître en lui, il n'est même pas une « divinité mixte », il a épousé une autre nature, celle même du Ba'al ; quant aux autres divinités qui viennent le rejoindre (Bacchus, Mars, Mercure, Neptune, etc.), c'est — on l'a vu — en qualité de subordonnées plutôt que pour enrichir ses attributions. Il est au départ un dieu universel, qui couvre tout. Avec le temps, il se trouve ensuite au cœur d'un système religieux original : un véritable monothéisme préférentiel ou, si l'on veut, un hénothéisme qui ne repousse pas les autres cultes ; qui accueille même dans son entourage des dieux, dont certains, comme Bacchus, s'élèvent au rang de divinités suprêmes dans leurs propres temples...

L'originalité du Saturne africain,

A cet égard, la religion de l'Afrique se distingue très nettement de la religion de la Gaule, et presque autant de celle de l'Espagne. On a pourtant revendiqué au profit des dieux celtiques la « polyvalence » et l'« indifférenciation fonctionnelle », qui aboutissent à en faire des dieux universels[2]. Sans nier l'existence de divinités majeures capables de dispenser indifféremment la victoire, la santé, le succès dans le commerce ou le travail de la terre, M. P. M. Duval[3] a récemment souligné avec force qu'elles « restent fonctionnellement différentes », même si « la foi populaire, qui émousse les contours[4], les invoque pour des motifs semblables ». « Le dieu du ciel, poursuit-il, peut présider aux combats comme celui de la guerre et ce dernier assurer par la victoire la prospérité agricole que protègent aussi les déesses-mères : on ne prêtera à Mars ni la foudre de Jupiter, ni la corne d'abondance des *Matres*. La « polyvalence », « l'indifférenciation fonctionnelle » revendiquées un peu hâtivement au bénéfice des dieux celtiques ne résisteraient sans doute pas longtemps à un examen détaillé de leurs attributions. Ils ne font pas vraiment double emploi ; ils ne sont qu'apparemment interchangeables ». M. G. Dumézil avait déjà dénoncé et expliqué le caractère « secondaire et décadent »[5] — M. Duval ajoute « partiel et limité à quelques divinités principales » — des confusions d'attributions, des amplifications fonctionnelles qui mènent à l'universalisme des grands dieux. En Afrique, ceci n'est vrai que très partiellement pour les dieux secondaires et nullement pour Saturne, le dieu principal. Mercure, dieu du commerce, des huileries et du gymnase, vit en bonne intelligence avec Mars, dieu de la guerre mais aussi de la prospérité agricole ; cependant que Jupiter, dieu du ciel est invoqué dans les guerres et pour la prospérité. Tous sont donc à quelque degré des dieux agraires ; pas plus que les dieux gaulois, ils ne sont pourtant interchangeables. Seul Saturne les domine sans conteste, et les absorbe, y compris Jupiter à qui il emprunte ses attributs, l'aigle et le sceptre, comme le montre une stèle de Tunisie Centrale[6]. Avec Jupiter seul il est donc non pas à proprement parler interchangeable puisqu'on ne voit pas Jupiter se muer en

comparé aux dieux de la Gaule

1. Comme ce fut vraisemblablement le cas de Tanit, confondue avec Héra et avec *Iuno* pour aboutir à la *dea Caelestis* de l'époque romaine. Sur la nature et le destin de Caelestis, voir *supra*, p. 217.
2. Notamment M. L. Sjoestedt, *Dieux et héros des Celtes*, p. 31-32.
3. P.-M. Duval, *Les dieux de la Gaule*, p. 5 et s.
4. Cf. *supra*, p. 411 et J. Bayet, *ouv. cit.*, p. 117.
5. G. Dumézil, *Naissance de Rome*, p. 17-18 ; cité par P.-M. Duval, *ouv. cit.*, p. 5-6.
6. *Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VIII, fig. 2.

Saturne, mais sur un pied d'égalité condescendante. Les autres sont en position de subordination. Au regard de tous, il est le dieu suprême. Et sa position est unique.

et aux dieux de la péninsule ibérique.

« Entre Afrique et Gaule, note M. Bayet[1], la péninsule ibérique présentait des vocations diverses ». De fait, elle devait aux apports successifs des civilisations une extraordinaire multiplicité de dieux : indigènes, celtiques, carthaginois, latins, orientaux[2]. L'impression dominante est celle d'une mosaïque cultuelle dans laquelle la maîtrise de Rome n'a pas réussi à imposer un ordre ni *a fortiori* une hiérarchie. De là un « confusionisme »[3] qui, malgré l'émiettement des cultes, l'attachement à toutes les traditions du passé et le flou des aspirations, traduit un effort de regroupement. Ni le Melqart de Gadès, ni le Jupiter romain n'ont cependant pu imposer leur suprématie.

Parmi les provinces du monde romain occidental, l'Afrique possède donc au point de vue religieux une indéniable originalité. Et celle-ci tient surtout à la forte personnalité de son dieu principal. Raison de plus pour essayer de démêler le mécanisme de son élaboration.

Recours à la méthode de la double synthèse critique.

Pour définir le mode de rencontre du Ba'al africain et du *Saturnus* latin — mode de rencontre particulier, qui ne relève on l'a vu, ni de l'interprétation, ni des phénomènes classiques du syncrétisme — il n'y a pas d'autre méthode que de rechercher comment et pourquoi s'est préparée, puis opérée cette rencontre. C'est-à-dire, à partir des combinaisons d'influences et de cultes introduits à des époques diverses, de brosser pour chacun des deux éléments mis en cause une synthèse critique. Du même coup se dégageront sans doute les principes mêmes du monothéisme préférentiel, en quoi consiste l'originalité majeure de la religion de l'Afrique romaine. Nous examinerons donc tour à tour le Ba'al africain puis le *Saturnus* latin.

1. *Ouv. cit.*, p. 205.
2. Voir en dernier lieu J. Blazquez Martinez, *Las religiones primitivas...*, 1962 ; A. Garcia y Bellido, *Fenicios y Carthagines en Occidente*, Madrid, 1942 ; id., « Deidades semitas en la España Antigua », *Sefarad*, XXIV, 1964, p. 12-275.
3. Selon le mot de J. Bayet, *ouv. cit.*, p. 206.

CHAPITRE PREMIER

LE BA'AL AFRICAIN

Deux données fondamentales créent le cadre et déterminent l'histoire de l'Afrique ancienne pré-romaine : la colonisation phénicienne et l'existence de couches, plus anciennes, d'une population indigène, appelons la libyenne ou berbère. En outre, on sait maintenant, grâce aux travaux récents de MM. P. Cintas[1] et G. Vuillemot[2] qu'il est historiquement inexact de parler d'« une » colonisation phénicienne[3]. L'archéologie prouve, non seulement qu'avant la fondation de Carthage et la création de comptoirs il y eut une « pré-colonisation », antérieure d'au moins deux siècles, mais que les colons tyriens voguant vers l'Ouest emportèrent avec eux les marques de la civilisation cypriote, puis — du moins pour ceux qui aboutirent dans la partie occidentale du littoral africain — celles de la civilisation ibérique. Il faut aussi tenir compte des influences helléniques, puis hellénistiques, en provenance notamment de l'Egypte lagide, qui ne manquèrent pas de pénétrer le monde carthaginois. On comprend alors qu'il convienne de parler plutôt des colonisations phéniciennes et des aspects ou des formes de la civilisation punique. C'est peut-être encore simplifier les choses que de parler du gréco-punique de l'Est et de l'ibéro-punique de l'Ouest. Suivant les régions, les deux éléments, indigène et punique, ont vécu et se sont développés parallèlement, ou bien se sont croisés. Et dans ce cas, leur rencontre s'est manifestée sous des formes très diverses : dans la langue, dans la vie économique, dans la vie sociale. Mais c'est peut-être dans le domaine religieux qu'elles apparaissent le mieux. Avant de les décrire, il importe naturellement de considérer d'abord les données du problème et d'essayer d'analyser les particularités des forces en présence.

1. En particulier P. Cintas, *Céramique punique*, 1950, 685 p. On trouvera une brève analyse des travaux de P. Cintas par M. Leglay, « Nouveautés puniques », *R.Afr.*, XCVI, 1952, p. 399-415. Il faut ajouter, pour le sujet qui nous occupe ici, « Découvertes ibéro-puniques d'Afrique du Nord », *C.R.A.I.*, 1953, p. 52-57 ; « Céramique rouge brillante de l'Ouest méditerranéen et de l'Atlantique », *C.R.A.I.*, 1953, p. 72-77 ; et *Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc*, Publ. Inst. Htes Et. Maroc, t. LVI, 1954, 150 p.
2. G. Vuillemot, « Fouilles puniques à Mersa Madakh », *Libyca*, II, 1954, p. 299-342 ; « La nécropole punique du Phare dans l'île de Rachgoun (Oran) », *ibid.*, III, 1955, p. 7-76 ; « Céramique ibérique trouvée aux Andalouses (Oran) », *C.R.A.I.*, 1956, p. 163-168. Sur les échanges ibéro-puniques, cf. aussi A. Garcia y Bellido, « Estado actual del problema referente a la expansion de la ceramica ibérica por la cuenca occidental del Mediterráneo », *Arch. Esp. Arq.*, XXX, 1957, p. 90-106.
3. Sur les diverses phases de la colonisation phénicienne et l'importance de l'étape chypriote, voir P. Cintas, *ouv. cit.*, *supra*, n. 1. Sur l'hétérogénéité de la civilisation phénicienne, voir G. Contenau, *La civil. phénic.*, Paris, 1926 ; 2e éd., 1939.

A. — *Le substrat libyque ou libyco-berbère.*

Quand les Phéniciens abordent sur les côtes africaines au cours de leur prospection des rivages, à la recherche d'escales qui leur permettent d'atteindre les mines ibériques, tout en s'abritant et en commerçant en chemin, ils entrent en contact avec une population libyenne, dont le genre de vie agricole constitue au fond le seul lien d'unité. Pour le reste, des dialectes berbères nombreux, des panthéons inorganisés reflètent une structure tribale passablement anarchique [1]. Si le Grec est essentiellement un être social et le Romain un être national, on peut en effet dire du Berbère qu'il est essentiellement un être tribal et même familial. En Berbérie le comportement de l'homme privé se conçoit avant tout dans le cadre de la tribu et plus encore parfois de la famille comprise dans son sens large. En pleine période romaine ce comportement se retrouve dans la fréquente attention des sacrifiants à associer toute leur famille à leur acte pieux : *pro se et suis, cum suis,* rappellent les inscriptions des stèles votives [2]. Et à Aïn-Tounga peut-être [3], à Bou-Djélida sûrement [4], c'est toute une tribu qui proclame son attachement au dieu des Africains.

Le caractère tribal et familial du berbère.

Les assises berbères du culte de Baʿal.

Tout cela et en outre quelques considérations déjà exposées sur l'importance des bétyles et le rôle sacré de certains animaux [5] suffiraient à justifier une recherche dans les conceptions religieuses des temps lointains de l'Afrique prépunique. Un autre argument nous en fait une obligation : c'est l'abondance des témoignages du culte de Saturne en Numidie centrale et méridionale, dans une région où la civilisation punique n'a pénétré que de façon sporadique [6] et où précisément nombre de monuments d'époque romaine portent encore — on va le voir [7] — la marque des croyances indigènes. Nul doute qu'un Massinissa a dû contribuer à répandre chez les Numides le culte punique de Baʿal-Ḥammon : des stèles découvertes à El-Hofra, près de Constantine, et datées des années de règne de ce prince et de ses fils [8] le prouvent. Et à propos de deux d'entre elles,

1. Sur la situation humaine, sociale, culturelle de l'Afrique du Nord au moment de l'arrivée des Phéniciens, voir S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, I, p. 177 et s., dont un certain nombre de points de vue doivent maintenant être révisés. Voir notamment P. Cintas, *Eléments d'étude pour une Protohistoire de la Tunisie*, Paris, 1961 ; et sur l'existence d'un « âge du Bronze » (que S. Gsell, p. 212 hésitait à reconnaître) G. Camps, « Les traces d'un âge du bronze en Afrique du Nord », *R.Afr.*, CIV, 1960, p. 31-55. La structure tribale du Maghreb vient d'être mise bien en lumière et analysée par J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Dakar, 1962. Sur sa persistance à travers l'époque romaine et son rôle dans l'échec final de Rome en Afrique : C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955, *passim* et en particulier p. 356-359.

Sur les Berbères, voir en dernier lieu G.-H. Bousquet, *Les Berbères*, Paris, « Que sais-je » ?, 1957, 117 pp. et l'art. *Berbères* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., p. 1208-1222, rédigé en collaboration par Ch. Pellat, G. Yver et L. Galand, qui ont revu le texte de la 1re éd., dû à R. Basset (des erreurs se sont malheureusement glissées dans la rubrique I : Histoire ; voir *Libyca*, VII, 1959, p. 162).

2. Voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Index, s.v.
3. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 139, no 38.
4. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 123, no 1. *Supra*, p. 312.
5. *Supra*, p. 136, 279 et 351.
6. On remarquera toutefois qu'un des noyaux les plus denses de toute l'Afrique se trouve dans la région de Tébessa. Nulle part ailleurs, sauf à la base du Cap Bon, la carte ne porte autant de lieux de culte voués à Saturne et à Caelestis (voir *Sat. Afr. Mon.* I, carte h.t., p. 454-455). On ne peut manquer d'établir un rapport avec l'occupation de la région par les armées de Carthage au IIIe siècle av. J.-C. et les influences puniques qui s'y exercèrent avec une vigueur particulière : voir *infra*, p. 431. Ce qui suffirait à prouver dès maintenant le rôle essentiel de Baʿal-Ḥammon dans la genèse du *Saturnus* africain.
7. Il s'agit notamment des stèles de Lambèse, d'El-Kantara et d'El-Gahra : *infra*, p. 421.
8. Voir *supra*, p. 66. Sur douze textes datés découverts à El-Hofra, onze se rapportent au règne de Massinissa, le douzième au règne de Micipsa. Sur la politique religieuse de Massinissa, cf. G. Camps,

M. J. G. Février a montré que les fidèles du dieu punique étaient bel et bien des Numides, qui avaient accepté toutes les exigences de son rituel, y compris les sacrifices d'enfants [1]. Nul doute non plus que le culte étranger ne s'est implanté si facilement dans la population locale que parce qu'il y trouvait des assises profondes ou au moins des points d'attache solides.

Ce sont ces assises et ces points d'attache qu'il nous faut essayer de déceler, non sans peine ni hésitation, dans des sources rares, peu claires et souvent impossibles à dater. On pense ici surtout aux gravures et peintures rupestres, mais aussi aux stèles libyques et même aux renseignements d'Hérodote qui, pour dater du ve siècle, n'en postulent pas moins des références antérieures, d'une chronologie peu sûre [2].

Comment se présentaient l'Afrique et ses populations lors de l'arrivée des premiers navigateurs tyriens ? M. et Mme G. Ch. Picard voient un « pays stérile, peuplé de barbares misérables » [3]. Ce point de vue, sombre à l'excès, appelle quelques nuances. Les immenses progrès accomplis depuis S. Gsell par la Préhistoire et la Protohistoire de l'Afrique du Nord permettent en effet aux spécialistes [4] de penser que, si une grande partie du littoral était alors occupée par des hommes d'une totale et archaïque rusticité, les Ibéro-maurusiens, proches parents, mais pauvres des hommes de Cro-Magnon, l'arrière-pays était peuplé de proto-méditerranéens, les hommes des civilisations capsiennes, ancêtres probables des Berbères, d'une civilisation plus évoluée, vivant de la cueillette et du ramassage des escargots dans une « atmosphère de religiosité ou de magie ». Mais les uns et les autres avaient été à des degrés divers touchés par les grandes transformations des temps néolithiques : l'apparition de l'agriculture, la domestication des animaux et le développement de l'art rupestre. D'autre part, dès cette époque, et à travers l'Age du Bronze, l'Afrique s'est ouverte aux influences extérieures : M. R. Vaufrey a mis l'accent sur celles qui d'Egypte ont pénétré par le Sahara oriental [5]. Renouant avec une ancienne théorie, trop hâtivement condamnée,

ouv. cit., p. 219 et s., qui a noté que le roi, cherchant à civiliser les Numides, n'avait pu que les puniciser ; l'auteur n'a cependant pas insisté sur l'aspect proprement religieux de la question.

1. J.-G. Février, « Un sacrifice d'enfant chez les Numides » ; voir *supra*, p. 321 et n. 5 S. Gsell, *ouv. cit.*, VI, p. 144 et s. avait déjà parlé de la conversion des Numides aux cultes puniques.
2. Sur ce problème des sources, cf. déjà les remarques de S. Gsell, *ouv. cit.* Nul meilleur exemple de l'incertitude chronologique qui pèse sur les gravures et peintures rupestres que celui des « chars garamantiques », attribués généralement à l'art néolithique et encore « d'actualité » à l'époque d'Hérodote, IV, 183 (R. Vaufrey, *L'art rupestre nord-africain*, 1939 ; L. Balout, *Préhist. de l'Af. d. N.*, 1955, p. 481), mais que récemment G.-Ch. Picard a tenté de ramener à l'époque romaine, en les considérant comme des reproductions des chars utilisés par les Romains dans les hippodromes (*C.R.A.I.*, 1958, p. 44-48) ; on trouvera une critique de cette opinion dans G. Camps, *ouv. cit.*, p. 21, n. 46. Sur Hérodote et l'Afrique, cf. S. Gsell, *Hérodote*, Textes rel. à l'hist. de l'Afr. d. N., I, Alger, 1916, p. 51 et s. et G. Camps, *ouv. cit.*, p. 17-23 qui montre qu'Hérodote peut être souvent confirmé par l'archéologie et l'ethnographie.
3. G. et C. Ch. Picard, *Vie quot. Carthage*, p. 25. Pour un point de vue plus nuancé voir G. Camps, *ouv. cit.*, p. 49-50.
4. On se réfèrera surtout à l'admirable synthèse de L. Balout, *Préhistoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1955, et pour la Protohistoire, à la thèse récente de G. Camps, *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, 1961, dont je n'ai connu, au moment de la rédaction de ces lignes, que le compte rendu par R. L(antier), de la *R.A.*, 1963, p. 125-127. Sur les origines de l'agriculture et de l'élevage, voir G. Camps, *Massinissa*, p. 57 et s. qui montre que l'agriculture apparut peut-être dès le néolithique, qu'elle existait certainement à l'époque protohistorique, bien avant le règne du roi à qui on en attribue souvent l'introduction ; et Dr Espérandieu, « Domestication et élevage dans le Nord de l'Afrique au Néolithique et dans la Protohistoire d'après les figurations rupestres », *Actes du IIe Congr. panafr. Préhist.*, Alger, 1952, p. 551-573.
5. R. Vaufrey, *L'art rupestre nord-africain*, Arch. de l'I.P.H., 1939, p. 105-120.

MM. G. Camps et P. Cintas, ont retrouvé celles qui par la Méditerranée (Sicile et Malte) sont venues du monde égéo-crétois, égéo-anatolien et chypriote [1]. Les premiers colons tyriens qui débarquèrent en Afrique ne trouvèrent donc pas un pays stérile. Avant qu'ils n'y introduisent leur civilisation, d'autres contacts avaient déjà été noués.

Sans qu'il soit toujours possible de distinguer la part proprement berbère [2], la part de l'Egypte et celle des peuples méditerranéens, il semble qu'au milieu de rites étranges, tels que l'incubation ou le combat des vierges [3] et de bizarres pratiques de caractère magique, on puisse déceler quelques aspects des plus anciennes conceptions religieuses des Libyens.

— caractère sacré des montagnes et des grottes

C'est d'abord une crainte révérentielle des montagnes et des grottes, regardées non pas forcément comme des divinités, mais plutôt comme des habitacles divins. Seul, le mont Atlas, qu'Hérodote désigne, au dire des indigènes, comme la « colonne du ciel » [4], faisait peut-être l'objet d'un véritable culte. Pline l'Ancien y fait allusion [5]. Et Maxime de Tyr précise qu'il est pour les Libyens occidentaux « et un temple et un dieu » [6]. Mais bien d'autres sommets devaient aussi être vénérés, sur lesquels manquent les renseignements précis. Des inscriptions d'époque romaine rédigées en l'honneur du « génie de la montagne » [7], la terreur qu'aujourd'hui encore éprouvent les Touaregs devant certains monts [8] et le caractère sacré que les Berbères leur attachent volontiers [9], les rites funéraires et les rites de pluie que l'on continue à célébrer sur les sommets, surtout en pays berbérophone [10], tout cela porte à croire que les hauts-lieux étaient déjà vénérés, avant que les Carthaginois n'y implantent leurs sanctuaires de Ba'al.

1. G. Camps, « Recherches sur l'antiquité de la céramique modelée et peinte en Af. d. N. », *Libyca, Anthr. Arch. Préhist.*, III, 1955, p. 345-390 ; « Céramique des monuments mégalithiques, Coll. du Musée du Bardo (Alger) », *Actes IIe Congr. panafr. Préhist.*, p. 527-529, qui insiste surtout sur les influences chypriotes et sur le relais sicilien, tandis que P. Cintas, *Protohist. Tunisie*, p. 74 et s. souligne l'importance des emprunts faits aux céramiques égéo-anatoliennes d'une part, d'autre part le rôle des intermédiaires sicilien et maltais dans l'Est, ibérique dans l'Ouest.

2. Probablement assez réduite, du fait de la pauvreté d'imagination des Berbères, en matière religieuse comme en matière artistique : voir à ce sujet H. Terrasse, « Les limites de l'art chez les Berbères du Maroc », *Outre-Mer*, 1929, p. 447. Leur religion primitive se bornait sans doute à des rites agraires, commandés par leur crainte révérentielle devant les forces de la nature. Voir aussi F. Benoit, « Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères », *Rev. Anthropol.*, 7-9, 1930, p. 1-16.

3. Voir là-dessus les intéressantes observations de G. Camps, *ouv. cit.*, p. 19-22.

4. IV, 184. Voir S. Gsell, *Hérodote*, p. 107-110.

5. *H.N.*, I, 1, 6 : « Une crainte religieuse saisit les cœurs quand on s'en approche, surtout à l'aspect de ce sommet élevé au-dessus des nuages et qui semble voisin du cercle lunaire ».

6. *Dissert.*, VIII, 7 : « C'est pour eux le sanctuaire et l'image d'Atlas » ... « C'est pour les Libyens et un temple et un dieu, l'objet par lequel ils jurent et une statue ». Les légendes qui concernent le mont Atlas ont été recueillies par Martianus Capella, *De Nuptiis Philol.*, VI, p. 229-230, éd. Eyssenhard. Voir Ruge, *R.E.*, II, col. 2118, s.v. *Atlas*.

7. *Genius mont[is] Pastoria[nen]sis*, à l'ouest d'*Auzia*, en Maurétanie : *C.I.L.*, 9180 ; *Genius montis* à *Simitthu* en *Africa* : *C.I.L.*, 14588 ; *Genius mon[tis ?]*, près du Tafrent : *C.I.L.*, 17763.

8. Cf. R. Basset, « Recherches sur la religion des Berbères », *R.H.R.*, 61, 1910, p. 294-295, d'après Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central Afrika*, 1856, 5 vol., I, p. 228-236 ; Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, 1864, p. 416 ; Benhazera, *Six mois chez les Touaregs*, 1908, p. 60.

9. En particulier au Maroc : cf. E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, p. 123-124.

10. Les tombes de saints sont souvent élevées sur les sommets. Il en est de même d'ailleurs chez les Arabes orientaux : J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*, Berlin, 1860, p. 26 et s. ; C. T. Wilson, *Peasant life in the Holy Land*, Londres, 1906, p. 25. Sur les rites de pluie, cf. *supra*, p. 138-139 et n. ; et A. Bel, « Quelques rites pour obtenir la pluie », *Rec. Mém. publié en l'honneur du XIVe Congr. Orientaliste par l'Ec. Sup. Lettres d'Alger*, Alger, 1905. Et sur toutes ces questions en général : Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909 ; E. Westermarck, *ouv. cit.* ;

— et des eaux.

Naturellement l'eau, indispensable à la vie d'un pays, où elle est rarement abondante, souvent insuffisante et toujours capricieuse, devait aussi, dès ce moment-là, avoir une valeur sacrée. Les nombreuses invocations aux « génies des eaux » [1], le rôle que jouent encore maintenant les puits sacrés semblent autant de survivances d'une très ancienne préoccupation religieuse, qui dut porter les Africains de tous les temps vers les divinités « prometteuses de pluies » [2].

Peuple agriculteur, mais surtout éleveur, les Libyco-Berbères ont constamment associé à leurs rites de fécondité et à leurs rites de l'eau les animaux, pour eux les plus représentatifs : le bélier, le taureau et le cheval.

— le dieu-bélier.

Le problème du dieu-bélier est un de ces problèmes redoutables qu'on n'aborde qu'en tremblant. Il paraîtra tel aussi longtemps qu'on le liera uniquement, mais étroitement aux nombreuses gravures et peintures rupestres qui passent pour représenter des béliers sacrés d'une part et au dieu « égypto-berbère » Ammon d'autre part. Les données sont en réalité un peu plus complexes. Et il importe d'observer d'abord :

1) que tous les textes qui mentionnent un culte du bélier en Afrique sont tardifs, et tous font allusion au nom d'Ammon [3]. Ils se réfèrent donc vraisemblablement à la deuxième phase de son histoire, influencée par le dieu de l'oasis de Siwa ;

2) que, ces textes mis à part, le culte du bélier est attesté par trois sortes de documents : des gravures et peintures rupestres [4] représentant des béliers dits à sphéroïde, c'est-à-dire dont la tête est sommée d'un emblème qui apparaît tantôt comme un disque, tantôt comme une sphère, tantôt comme une touffe de poils, simple coiffure d'apparat ; d'autre part des stèles numides, d'El-Kantara [5] et d'El-Gahra [6] notamment, qui montrent l'animal chevauché par les dédicants — ailleurs, à Lambèse et à Khamissa par exemple [7], ceux-ci sont debout

R. Basset, « Berbers and Nord Africa », dans Hastings, *Encyclop.*, II, 1909, p. 506 et s. ; O. Bates, *The Eastern Libyans*, p. 173 et s. ; E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920. Sur le culte des grottes, H. Basset, *Le culte des grottes au Maroc*, Alger, 1920 et Probst-Biraben, Maitrot, « Le culte des grottes en Algérie », *Rev. Anthrop.*, avril-juin 1939.

1. *Numen aquae Alexandrianae* à Lambèse : *C.I.L.*, 2662 ; *Genius fontis* près de Batna : *C.I.L.*, 4291 ; *[G]eni[us] numinis Caput Amsagae* aux sources du Rhumel : *C.I.L.*, 5884 ; *Genius fluminis* au Sig : *C.I.L.*, 9749 ; *Genius aquar(um) Traian(arum)* dans la région de Béja : *B.A.C.*, 1919, p. 137 (avec un commentaire important sur les génies des eaux et leurs rapports avec Neptune). Sur les sanctuaires installés autour d'une source, cf. G. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 6 et s. Le serpent est naturellement souvent vénéré comme génie des lieux humides, des sources et des thermes : cf. M. Leglay, « Le serpent dans les cultes africains », *Homm. Déonna*, p. 341 et s.

2. L. Joleaud a essayé d'expliquer certaines divinités indigènes comme Lilleo et Thililuae comme des dieux-eaux, en se référant aux gravures rupestres et aux rites de l'eau : « Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord ; Rôle des bovins, des ovins et des caprins dans la magie berbère préhistorique et actuelle », *Journ. de Soc. des Africanistes*, III, 1933, p. 197-282. Ba'al-Ḥammon-Saturne et Tanit-Caelestis, *pollicitatrix pluviarum* (Tert., *Apol.*, 23) sont bien sûr devenus des divinités de l'orage et de la pluie : voir *supra*, p. 218.

3. Saint Athanase d'Alexandrie, *Contra Gentes*, 24 (écrit en 318) : Λίβυες πρόβατον ὃ καλοῦσιν ἄμμωνα θεὸν ἔχουσιν. Servius, *Ad Aen.*, IV, 198 : *Libyes Ammonem arietem appellant* (renseignement emprunté peut-être au premier ?). Macrobe, *Sat.*, I, 21, 19 : *Ammonem, quem deum solem occidentem Libyes existimant, arietinis cornibus fingunt* (sur le syncrétisme solaire de Macrobe, voir *supra*, p. 256). On notera que l'Ammon libyco-égyptien avait conservé sa réputation en pleine époque chrétienne : cf. Claud., *Paneg. de quarto consul. Honor. Aug.*, 143 et s. ; Auson., *Epigram.*, 95 ; Procope, *De aedif.*, VI, 2.

4. *Infra*, n. 3, p. 422.

5. *Sat. Afr. Mon.*, II, El-Kantara, pl. XXX, 5-7.

6. *Sat. Afr. Mon.*, II, El-Gahra, 1-3.

7. *Sat. Afr. Mon.*, II, Lambèse, pl. XXIII, fig. 3 ; à Khamissa : *ibid.*, I, p. 373, pl. B, 39-42. Voir aussi à Hippone : *ibid.*, I, pl. XVIII, fig. 1 ; à Ksiba : *ibid.*, pl. XVI, fig. 6.

sur le bélier ; — enfin des figures divines et des idoles munies de cornes enroulées sur les tempes, qui sous des formes variées se rencontrent de l'Est à l'Ouest de l'Afrique du Nord[1]. Il est clair que ces deux dernières séries de documents, qui appartiennent à l'époque historique et surtout à la période romaine, révèlent des formes dérivées du dieu-bélier initial : des deux côtés l'animal n'intervient plus que comme attribut. Et de fait on a vu plus haut qu'il était devenu, non seulement la victime, mais aussi l'attribut privilégié du Saturne africain[2]. Quant à la forme initiale de l'idole libyenne, faut-il la reconnaître dans le bélier à sphéroïde de la première série documentaire ? On notera que c'est précisément le symbole distinctif de celui-ci — le sphéroïde — qui n'apparaît plus dans les formes secondaires. Ce qui permet pour celles-ci d'envisager l'hypothèse d'une origine indépendante.

3) D'autre part, il est remarquable que les gravures et peintures rupestres, qui constituent le premier groupe de documents, soient jusqu'ici localisées au Fezzan, au Tassili des Ajjers, à la lisière nord-ouest du Tibesti, et au Sud-oranais, avec deux *nuclei* telliens : l'un dans la région de Tiaret à l'Ouest, l'autre au voisinage de Sedrata, du Khroub et de la Cheffia, en Berbérie orientale[3]. C'est dire qu'elles se concentrent sur la carte en trois ensembles : *a*) le Sahara oriental ; *b*) le Sud-oranais avec son prolongement naturel, la région de Tiaret[4] ; *c*) l'Est constantinois, où le bélier de la Cheffia représente l'exemplaire le plus septentrional de la série actuellement connue. Comme la plaine de Tiaret, les Hautes-Plaines constantinoises sont depuis la plus haute Antiquité les grandes zones d'estivage des nomades et semi-nomades du Sud[5]. A plus d'un signe[6], ces gravures zoomorphes révèlent d'ailleurs leur appartenance à une civilisation essen-

1. Voir par exemple le dieu qui, avec sa parèdre, occupe le centre des bandeaux frontaux, mentionnés ci-dessus, p. 373, n. 5 ; et l'idole grossière du Vieil-Arzeu, actuellement au Musée S. Gsell d'Alger : cf. G. Doublet, *Musée d'Alger*, pl. 68 ; pl. IV, fig. 6. On notera que le bélier reste en Afrique du Nord un animal noble, le plus noble après le cheval, et un animal à baraka : cf. E. Westermarck, *Surv. païennes dans la civil. mahomét.*, p. 129 et s.

2. *Supra*, p. 136.

3. Au Fezzan, dessins rupestres découverts à Telissan par Barth, *Reisen und Entdeckungen*, I, p. 210-217 ; à Ghadamès, le bas-relief du bordj Tasko : Duveyrier, *Les Touaregs du Nord*, pl. X. Pour le Tassili des Ajjers, voir H. Breuil, *Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer*, 1955, avec Inventaire et références bibliographiques des peintures rupestres de l'Afrique Nord-Equatoriale, établis par H. Lhote, *Actes IIe Congr. pan. Préhist. Alger*, 1952, parus en 1955, p. 153-162. — Pour le Tibesti, M. Dalloni, *Mission au Tibesti*, *Mém. Acad. Sciences*, 62, 1936, p. 300 et s. ; P. Huard, « Gravures rupestres de la lisière nord-occidentale du Tibesti », *Trav. Inst. Rech. Sahar.*, X, 1953, p. 92 et s., et pl. VII. — Pour le Sud-oranais, G. Flamand, *Les pierres écrites Hadjart Mektoubat*, Paris, 1921 ; R. Vaufrey, *L'art rupestre nord-africain*, *Arch. Inst. Pal. Hum.*, mém. nº 20, Paris, 1939. — Pour la région de Tiaret, P. Cadenat, « Les gravures rupestres des environs de Tiaret », *Actes IIe Congr. pan. Préhist. Alger*, 1952, p. 701-713 ; R. de Bayle des Hermens, « Les gravures rupestres de l'Oued Seffalou, région de Tiaret (départ. d'Oran) », *Libyca, Anthr. Arch. Préhist.*, III, 1955, p. 323-343, en particulier p. 335-336, fig. 4 et 5. — Pour la Berbérie orientale, M. Solignac, *Les pierres écrites de la Berbérie orientale* (*Est-constantinois et Tunisie*), Tunis, 1928, fig. 13, 20, 62 ; J. Bobo et J. Morel, « Les peintures rupestres de l'Abri du Mouflon et la station préhistorique du Hammam Sidi Djeballa dans la Cheffia (Est-constantinois) », *Libyca, Anthr. Arch. Préhist.*, III, 1955, p. 163-182 : le mouflon coiffé de cette station est rapporté par les inventeurs à l'époque néolithique tardive ; G. Camps, *Massinissa*, p. 69-70 le daterait plutôt de l'âge des métaux.

4. P. Cadenat, art. cit., p. 708. E.-F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord*, p. 322 qualifiait déjà cette région d'« annexe du Sahara ».

5. Sur les migrations des nomades et semi-nomades, voir J. Despois, *L'Afrique du Nord*, p. 221 et s.

6. La présence de l'autruche, de la gazelle par exemple sur une gravure du Kef bou Beker : P. Cadenat, art. cit., p. 710, pl. III.

tiellement saharienne. Or le Sahara à jusqu'ici livré lui-même deux sortes d'idoles de bélier : l'une, nue, sans disque, du type de la tête de Tamentit[1] ; l'autre, à sphéroïde, qui figure sur les gravures et peintures rupestres de la zone orientale, à propos desquelles se pose constamment la question des contacts avec l'Egypte, ici rendue encore plus brûlante par la place qu'occupe le dieu-bélier dans la religion égyptienne.

Ainsi au Sahara, comme en Berbérie du Nord, paraît indispensable une nette distinction entre deux formes d'idoles. L'une serait-elle proprement berbère ? et l'autre influencée par l'Egypte ? Avec ou sans l'entremise de l'Amon de Siwa ? Autant de questions qui se ramènent surtout à un problème de chronologie.

Avant de l'aborder, voyons s'il se pose de la même manière pour le dieu-taureau.

Premier parallélisme de situation : seul un texte tardif de Corippus (vie s.)[2] — le dieu-taureau
fait mention d'un dieu-taureau, adoré par une peuplade de Tripolitaine sous le nom de Gurzil ; il serait fils du dieu Ammon et d'une génisse. Ici encore, on notera — comme pour le bélier — la référence à Ammon.

Et le parallélisme des cas se poursuit. Car le taureau lui aussi semble s'être offert à la vénération des anciens Africains sous deux formes : l'une, très simple et sans attribut, que nous font connaître les idoles de basalte de Tazerouk (au Hoggar) et de Silet[3] ; l'autre, auréolée du disque, figure en abondance sur les gravures et peintures du Fezzan, du Tibesti et du Tassili des Ajjers[4]. Le rôle important du dieu-taureau dans la religion de l'Egypte, où, selon l'opinion de J. Bérard[5], le culte d'Apis se serait surtout développé depuis l'implantation des Hyksos, soulève le même problème que pour le bélier.

Le cheval n'occupe pas de place particulière sur les stèles vouées à Saturne. — le dieu-cheval.
Il ne s'y manifeste que comme monture des *Castores*, acolytes du dieu. Pourtant les stèles puniques le comptaient parmi leurs symboles divins[6]. Et il intervient

1. Dans le Touat : A.-G.-P. Martin, *Les Oasis sahariennes*, 1908, p. 34-36 et pl. ; au Musée du Bardo : *Collections préhistoriques*, Planches, Album nº 1, Paris, 1956, pl. CIV.

2. Corippus, *Johannide*, II, 110-111. Cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 244. Sur le culte du taureau, cf. A. Alvarez de Miranda, « Magía y religión del toro norte africano », *Arch. Esp. Arq.*, XXVII, 1954, p. 3-44. Les cornes qui apparaissent fréquemment dans les tatouages des indigènes sont mises en rapport avec le souvenir du culte du dieu-taureau par E.-G. Gobert, « Note sur les tatouages indigènes de la région de Gafsa », *R.T.*, nº 85, 1911, p. 33-34.

3. Dans le Hoggar. Au Musée du Bardo : *Collection Préhistorique*, pl. CVIII.

4. Voir M. Dalloni, « Mission au Tibesti », *Mém. Acad. Sciences*, 62, 1936, p. 278 et s. L. Frobenius, *Ekade Ektab. Die Felsbilder Fezzans*, Leipzig, 1937 ; pour la Tripolitaine : P. Graziosi, *L'arte rupestre della Libia*, Naples, 1942 ; D. E. L. Haynes, *The Antiquities of Tripolitania*, s.d., 1956, p. 23-24.

5. Sur le culte d'Apis, voir E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938 ; J. Vandier, *La rel. égypt.*, p. 234. Sur le culte d'Apis et les Hyksos, voir J. Bérard, « Les Hyksos et la légende d'Io », *Syria*, XXIX, 1952, p. 22-23.

6. Voir une stèle punique de Carthage, actuellement au Musée de Leyde : *C.I.S.*, I, 186 = CA a 3 du Cat. du Musée de C. Leemons, *Beredeneerde Beschrijning der asiatische en amerikaansche Monumenten, van het Museum van Oudheden te Leyden*, Leyde, 1842 ; sur d'autres stèles de Carthage : *C.I.S.*, I, 1756 ; 3742 = Hours-Miédan, « Repr. fig. stèles Carth. », *Cah. de Byrsa*, I, 1950, pl. XXV a ; stèle Lapeyre : *ibid.*, pl. XXV c ; stèle Vassel : « Et. pun., VIII », *R.T.*, 1918, p. 10, fig. ; deux stèles du Musée Lavigerie : Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 39, n. 7 ; sur une intaille carthaginoise trouvée dans la nécropole des Rabs : R.-P. Delattre, *Cosmos*, 1905, p. 19, fig. 40 ; sur une empreinte de sceau : *Cat. Mus. Lavig.*, I, p. 118, pl. XVIII, fig. 1 ; sur un fragment de stèle : G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. ant.*, p. 53 et 55, fig. 5 ; sur des stèles d'El-Hofra : Berthier, Charlier, *ouv. cit.*, pl. XXVII b, c, d ; en outre sur des stèles libyques : J.-B. Chabot, *Rec. Inscr. lib.*, nos 268, 289, 423, 428, 1011, 1033. Les protomés de cheval en terre cuite étaient une offrande courante des hauts-lieux ibériques : cf. Cuadrado Diaz, « El conjunto arqueológico del Cigarralejo (Mula. Murcia) », *Arch. Esp. Arq.*, XXV, p. 125 ; J. Colominas, « El poblado ibérico de

si fréquemment dans le monnayage carthaginois que M. J. Bayet pense à un culte du cheval, peut-être très ancien, chez les Phéniciens[1]. Tard venu dans la faune africaine, le cheval a peut-être été vénéré comme dieu par les Berbères. Nous n'avons pas de traces précises d'un tel culte.

— le culte des astres.

En revanche, les Libyens adoraient le Soleil et la Lune. Hérodote dit même[2] que pour tous les Libyens, sauf les riverains du lac Triton, au Sud de la Tunisie, il n'y avait pas d'autres dieux. Et cette tradition de culte astral, à laquelle font allusion plusieurs auteurs classiques[3], se retrouve à l'état de survivance à la fois dans Ibn-Khaldoun[4], qui mentionne des Berbères païens, adorateurs du Soleil et de la Lune, et chez les Guanches des Canaries, qui vénéraient le Soleil sous le nom d'Aman[5]. Mais ce culte est-il très ancien ? M. G. Picard a récemment écrit que jusqu'ici nos autres sources d'information ne corroboraient guère « le témoignage du père de l'histoire »[6]. On peut pourtant alléguer les nombreux disques solaires et emblèmes lunaires qui décorent non seulement les stèles libyques, mais les parois des grottes et des hypogées (haouanet), les dolmens et les vases funéraires[7]; ce qui semble indiquer que les Berbères de l'époque protohistorique associaient volontiers le culte solaire au culte des morts. Peut-on remonter plus haut ? Il faudrait alors faire intervenir de nouveau les béliers et taureaux à sphéroïdes. Et nous retombons sur le même problème des influences égyptiennes, l'Egypte ayant pratiqué aussi le culte solaire, on sait avec quelle ferveur. Et si, à la suite de D. J. Wölfel[8], on collationne les noms donnés à leur dieu par les Libyens et les Berbères : « le très grand, le très haut », « le roi », « le ciel, l'esprit du ciel », « le soleil », « le tout-puissant », on peut légitimement se demander si le père de l'histoire n'avait pas raison d'affirmer que de son temps les Berbères adhéraient à une sorte de monothéisme astral. Trois siècles plus tard, la conversation de Massinissa et de Scipion Emilien, qui, selon M. A. Piganiol, serait à l'origine du célèbre « songe » de ce dernier, devait encore se faire l'écho de cette croyance[9], écho amplifié entre temps par les spéculations philosophiques introduites en Afrique avec les influences hellénistiques.

Guissona », *Ampurias*, III, p. 35 et s., pl. V. Il est normal qu'on les rencontre sous diverses formes en Maurétanie occidentale : M. Leglay, « Les dernières trouvailles ibériques d'Algérie », *Actas del I Congr. Arq. del Marruecos español, Tetuan*, 1953, parus en 1955, p. 286.

1. J. Bayet, « L'omen du cheval à Carthage : Timée, Virgile et le monnayage punique », *R.E.L.*, XIX, 1941, p. 166-190, pour qui le cheval peut être soit le symbole du dieu des mers, soit celui du soleil, soit celui du dieu de la guerre. G.-Ch. Picard, *ouv. cit.*, p. 53-54 en fait résolument l'animal attribut d'un dieu de la guerre. C'est l'hypothèse la plus vraisemblable ; elle se fonde sur plusieurs documents (empreinte de sceau et stèle de Carthage : *supra*, n. 6, p. 423). Les arguments qu'a utilisés M. Troussel, « Le cheval, animal solaire », *Rec. Const.*, LXVIII, 1953, *Liv. du Centen.*, 1954, p. 121-174 pour en faire le symbole du soleil ne sont pas convaincants.
2. IV, 188. Il en excepte aussi les Atarantes (IV, 184), qui sont peut-être les Ethiopiens, et non des Libyens (Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, I, p. 248, n. 3).
3. Pline, *H.N.*, II, 103 ; Diod., III, 57 ; XVII, 50 ; Arrien, *Anab.*, III, 4 ; Quint. Curt., *Hist. Alex. Magn.*, IV, 7, 31. Cf. O. Bates, *The Eastern Libyans*, p. 187 et s.
4. Hist. des Berbères, trad. de Slane, I, p. 177. Voir E. Westermarck, *Surv. païen. dans la civil. mahom.*, p. 139 et s.
5. Cf. R. Basset, « Recherches sur la religion des Berbères », *R.H.R.*, 61, 1910, p. 302.
6. *Rel. Afr. ant.*, p. 21.
7. G. Camps a rassemblé de nombreuses références dans *Libyca. Anthr. Arch. Préhist.*, IV, 1956, p. 155-203 et dans *Bull. Arch. Maroc.*, IV, 1960, p. 65, n. 2.
8. *Die Gottesnamen der Libyer und der Berber, Die Sprache*, II, 1950, p. 171-181.
9. Voir *supra*, p. 399, n. 1. Cette hypothèse va, il est vrai, à l'encontre de la thèse soutenue par P. Boyancé, « La religion astrale de Platon à Cicéron », *R.E.G.*, LXV, 1952, p. 312-350, en particulier

— Y avait-il un dieu suprême dans l'Afrique berbère pré-punique ?

De toute façon se pose la question de savoir si, au moment de l'arrivée des premiers colons tyriens, les Berbères reconnaissaient un dieu suprême. Elle a déjà été examinée plus d'une fois et résolue dans des sens différents, d'une manière peu satisfaisante. M. Halévy a cru jadis pouvoir l'identifier avec le Iolaos du Serment d'Hannibal, qui se trouverait dans une inscription libyque[1]; mais qui ne voit que Iolaos est grec et Iol punique[2] ?

On a pensé aussi à Baliddir, qualifié de *deus patrius* et qui signifierait « le Maître puissant »[3]. Mais, outre que l'appellation de *deus patrius* convient à beaucoup d'autres dieux, et que Baliddir = Ba'al-Addir est un nom hybride punico-libyque, M. J. G. Février a récemment montré qu'il ne s'agissait pas d'un dieu suprême, mais d'un dieu au double caractère infernal et agraire, que dans certains cas précis on assimilait à Ba'al-Ḥammon[4]. Il faut donc abandonner Baliddir.

Il y a peu, M. W. Vycichl a proposé d'identifier Iush (ou Igoush), le dieu de la pluie des Berghawata, groupe berbère de l'Ouest marocain au IXe-Xe siècle avec Ash, le dieu de Tjehenou, en Libye, dont le nom figure sur des documents égyptiens des Ire, IIIe et Ve dynasties et finalement de voir en lui le grand dieu céleste des Berbères[5]. Et R. Dussaud, analysant l'étude de Vycichl, lui donne sa caution[6], reconnaissant dans ce Iush, ou sous sa forme ancienne Yagoush, dieu du ciel, dispensateur de la pluie, celui que les Berbères anciens devaient assimiler à Saturne. L'objection principale est la même que pour Baliddir. Celui-ci n'évoquait que l'aspect funéraire et agraire du dieu suprême ; le dieu des Berghawata n'évoque que son caractère agraire.

Il convient sans doute d'attacher plus d'importance aux croyances des Guanches qui, à plus d'un égard, apparaissent dans leur isolement comme les meilleurs héritiers des survivances berbères. Au dire des Espagnols, ils vénéraient, au moment de la conquête des Canaries, un dieu suprême, infini, tout-puissant, « conservateur du monde »[7]. Or ce dieu, ils l'appelaient Aman. Ce qui, une fois de plus, nous oriente vers l'Egypte et le problème du dieu égypto-berbère Ammon.

Etait-ce l'Ammon égypto-berbère ?

Dans quelle mesure les Berbères de l'époque protohistorique qui — on l'a vu — adoraient le Soleil et la Lune, les mettant en relation d'une part avec le bélier et le taureau, incarnations de la force sacrée des troupeaux et de la végétation, d'autre part avec les monuments funéraires et le culte des morts, avaient-ils subi l'influence de l'Egypte ? Etait-ce au fond le même dieu que vénéraient les Egyptiens sous le nom d'Ammon et les Berbères sans lui donner de nom précis ? Peut-on parler d'un monothéisme égypto-berbère, représenté par Ammon, qui

p. 341 et s., pour qui il n'y a aucune trace d'influence africaine sur la religion astrale des Grecs et des Romains ; c'est la science et la philosophie grecques qui, plus que les influences orientales, sont aux origines du culte astral.

1. Polyb., VII, 9, 2-3 ; *Essais d'épigr. libyque*, Paris, 1874, p. 157-158.
2. Voir S. Gsell, *ouv. cit.*, IV, p. 316, 322-324.
3. *C.I.L.*, 19121-19123 ; S. Gsell, *ouv. cit.*, p. 295-296. G. Mercier, « Les divinités libyques », *Rec. Const.*, 34, 1900, p. 184 et s. aurait voulu en faire un dieu typiquement berbère.
4. J.-G. Février, « A propos de Ba'al Addir », *Semitica*, II, p. 21-28.
5. W. Vycichl, « Iush, der berberische Himmelsgott », *Oriental Literaturzeit.*, 42, 1939, col. 721-724 ; M. Murray, « The god Ash », *Ancient Egypt*, 1934, part. II, p. 114-117.
6. *Syria*, XXII, 1941, p. 290-291.
7. Cf. R. Basset, art. cit., p. 311.

dans l'Afrique pré-carthaginoise aurait préparé les voies au Ba'al-Ḥammon punique, selon l'hypothèse de S. Gsell[1] ? Nous touchons là aux problèmes essentiels. Problèmes délicats aussi, où l'on ne peut espérer apporter quelque lumière qu'en serrant du plus près possible une chronologie souvent incertaine.

Le fond religieux égyptien :

Mais d'abord les conditions générales, religieuses et culturelles, se prêtaient-elles à pareil rapprochement ?

Le dieu-bélier en Egypte.

On sait que les Egyptiens vénéraient depuis très longtemps des dieux-animaux. Parmi ceux-ci, les dieux-béliers occupaient une place importante. C'est en effet sous cette forme qu'apparaissent les dieux Khnoum[2], Harsaphès, le dieu de la grande ville d'Héracléopolis[3] et d'autres[4] ; mais ces béliers divins sont d'un type très particulier, aisément reconnaissable. Munis d'une longue queue, d'une abondante crinière, ne fournissant pas de laine, ils portent surtout des cornes horizontales, perpendiculaires à l'axe de leur corps et tordues en spirales. Ces caractéristiques appartiennent à une race connue en Egypte de l'époque préhistorique jusqu'à la fin du Moyen Empire[5]. A partir du Moyen Empire — peut-être même depuis plus longtemps — apparaît une autre race aux cornes épaisses et recourbées, au tissu laineux, à la queue large et graisseuse. Et c'est à cette race que se rattache le bélier du dieu Amon[6], promis à un brillant avenir.

Le dieu-taureau en Egypte.

Les fouilles d'El-Badari ont révélé, pour leur part, que dès le début des temps énéolithiques, les habitants de Haute-Egypte prenaient, pour enterrer des taureaux et des béliers, les mêmes soins attentifs que pour leurs propres défunts, les enveloppant dans des nattes, voire même dans des linceuls de lin[7]. Le culte du taureau vivant (Apis-Osiris) et du taureau mort (Osiris-Apis) a donc des origines très anciennes, bien antérieures aux Hyksos. De caractère sémitique, fervents du dieu Seth, identifié à Ba'al, le dieu-fils du panthéon cananéen, qui a pour attribut le taureau[8], les Hyksos ont largement contribué à répandre son culte. A partir du règne d'Aménophis III (1405-1370), les Apis se succèdent sans discontinuité jusqu'à l'époque romaine. Seth et le Pharaon sont mis en rapport de plus en plus étroit avec le taureau[9].

Le culte solaire en Egypte.

Quant au culte solaire, on sait la place primordiale qu'il détient dans la religion de l'Egypte dès la V[e] dynastie qui lui permet de supplanter le dieu Ptah

1. *Ouv. cit.*, p. 282.
2. A. ERMAN, *La religion des Egyptiens*, 1937, p. 66-67.
3. K. SETHE, *Urgeschichte*, 1930, p. 50 ; R. WEILL, « Bélier du Fayoum et 21[e] nome de la Haute-Egypte », *B.I.F.A.O.*, XXXVI, 1936-1937, p. 129-143.
4. Cf. H. KEES, *Aegypten*, 1933, p. 11.
5. Cette race disparaît alors. Pour représenter les dieux-béliers Khnoum, Harsaphès, etc., on ajouta désormais aux béliers de la seconde race, aux cornes recourbées, des cornes horizontales et spiralées, en bois, qui évoquaient les béliers de la première race. Cf. sur ce sujet, L. KEIMER, « Remarques sur quelques représentations de divinités-béliers et sur un groupe d'objets de culte au Musée du Caire », *Ann. Serv. Ant. Egypte*, XXXVIII, 1938, p. 197-331.
6. L. KEIMER, art. cit., fig. 35-36.
7. Cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Egypte*, p. 51. Ces temps sont contemporains du néolithique saharien.
8. Sur toute cette question, cf. J. BÉRARD, art. cit.
9. Les tombes des Apis sont connues depuis Aménophis III. J. Bérard a rappelé que Ramsès II était dit « taureau comme Seth », « puissant comme Seth le taureau » et sur une stèle de Tanis, appelé « taureau de Ba'al ». On notera la coutume des Egyptiens de décorer les cornes de leurs animaux pour les processions ; en particulier de placer un décor de plumes entre les cornes des bœufs à El-Amarna (DAVIES, *Rock Tombs of El Amarna*, vol. I, pl. XIV). Sur cette coutume en Afrique : cf. *supra*, p. 139, n. 1 ; aujourd'hui encore on décore les cornes des béliers.

de Memphis et comment à partir de 2150 il a été associé au culte de l'Amon-bélier de Thèbes. Et l'on sait aussi que le succès de la XI[e] dynastie thébaine (2060-2000) fait passer le culte d'Amon-Râ du plan local à l'échelon national, lui assurant désormais une grande puissance d'expansion.

En dépit de différences considérables dans l'organisation architecturale, sacerdotale et liturgique, tenant à l'avance de la civilisation égyptienne, il existe donc, entre l'Egypte des III[e]-II[e] millénaires av. J.-C. et l'Afrique du Nord de l'époque néolithique tardive et du début des temps protohistoriques un fond commun de croyances.

Les conditions culturelles.

Mais il y a plus. Car par-delà cette assise religieuse, on entrevoit maintenant, grâce à l'étude des gravures rupestres qui se trouvent, non pas dans la vallée même du Nil, mais dans les zones désertiques, qui la bordent à l'Est et à l'Ouest, une communauté de races ou, du moins, de peuples et de cultures. Les recherches de H. A. Winkler, fondées sur les pétroglyphes d'Egypte[1] aboutissent en effet à un classement des peuples, figurés sur ces panneaux de pierres illustrés et à une discrimination des différentes couches de populations et de civilisations qui se sont succédé sur les bords du Nil. Après les « chasseurs primitifs » venus de l'Ouest, c'est-à-dire du Sahara, et qui habitèrent une Egypte peuplée de bovidés, de girafes et d'éléphants, vinrent les « Oasiens primitifs », dont l'oasis de Dakkla a livré à la fois un outillage qui révèle une civilisation supérieure caractérisée par la pratique de l'élevage, de l'agriculture et du tissage, et aussi des peintures et des gravures remarquables par les figures solennelles de femmes enceintes, en qui Winkler voit des évocations de la déesse de la fécondité. Deux autres groupes sont représentés par les « montagnards autochtones » et les « envahisseurs de l'Est », guerriers d'origine asiatique porteurs de curieuses coiffures de plumes. Il est malheureusement impossible de dater avec précision ces pétroglyphes et du même coup l'arrivée en Egypte de ces différents peuples. Du moins peut-on établir leur ordre de succession.

Or il est remarquable que les recherches de F. de Chasseloup-Laubat d'une part[2], de l'abbé H. Breuil et de M. H. Lhote d'autre part[3], dans le Sahara et en Afrique du Sud ont permis d'après l'étude des gravures rupestres d'établir un ordre de succession dont le parallélisme est frappant. Les plus anciennes peintures et gravures ont été, semble-t-il, l'œuvre d'un peuple de « chasseurs », qui ont représenté surtout les principaux animaux qu'ils poursuivaient : des bovidés sauvages, des girafes et des éléphants. Après les peuples chasseurs vinrent les pasteurs que l'on appelle aussi les « bovidiens »[4] ; les animaux qu'ils ont figurés sont les bovidés et les moutons. A la fin du II[e] millénaire avant notre ère leur ont

1. WINKLER, *Völker und Völkerbewegungen im vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde*, Stuttgart, 1937 et *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt*, Londres, 1938 et 1939, qui modifie les conclusions du premier ouvrage.
2. F. DE CHASSELOUP-LAUBAT, *Art rupestre au Hoggar*, Paris, 1938.
3. Abbé H. BREUIL, *Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer*, et en particulier le chap. III (par H. LHOTE) dans *Actes du II[e] Congrès panafricain de Préhistoire*, Alger, 1952, p. 65 et s. et en particulier, p. 125 et s.
4. L'âge des peintures rupestres de cette époque « bovidienne » a pu être établi grâce aux sédiments riches en cendres et ossements de bœufs, trouvés près des peintures de Sefar, dans le Tassili des Ajjer ; il a été fixé à 3070$\pm$300 av. J.-C. par G. DELIBRIAS, H. HUGOT et P. QUÉZEL, « Trois datations de sédiments sahariens récents par le radio-carbone », *Libyca, Anthr. Préhist. Ethnog.*, V, 1957, p. 267-270.

succédé les « équidiens » qui paraissent être venus du Nord ; ces peuples guerriers, méditerranéens à la peau blanche, qui refoulèrent vers le Sud les pasteurs noirs, peuvent, dans l'état présent de la recherche, être identifiés aux Libyens, eux-mêmes ancêtres des actuels Berbères. Libyens, dont les textes égyptiens racontent les tentatives belliqueuses contre la vallée du Nil, dont les figures du temple de Medinet-Habou et les peintures de la grotte de Tahilahi nous livrent le type et dont Hérodote nous parle abondamment.

Ainsi donc à travers le désert, de l'Ahaggar et du Tassili-n-Ajjer jusqu'aux abords du Nil, peintures et gravures rupestres révèlent une même succession de peuples et de civilisations, qui non seulement resserre entre l'Egypte et l'Afrique des liens géographiques que la nature, le climat et les genres de vie avaient alors, moins qu'aujourd'hui, tendance à dissocier, mais crée sur le continent africain une unité de structure humaine, un commun substrat de population et de culture, sur lequel des influences diverses ont pu s'exercer sans pour autant rompre son unité fondamentale[1]. Bien que son histoire ancienne soit toujours considérée dans le cadre plus général de l'histoire du Proche-Orient, il apparaît de plus en plus nettement que l'Egypte, terre de contact et de rencontre entre les mondes méditerranéen, asiatique et africain, est avant tout terre d'Afrique. On conçoit, dès lors, que des formes culturelles identiques aient pu s'épanouir à des distances parfois très grandes sans faire nécessairement entrer en jeu des influences directes[2], et surtout que des concepts religieux identiques aient pu se former et se développer à la fois chez les Egyptiens et chez les Libyens.

Les rapports de l'Egypte et de l'Afrique.

Est-ce à dire qu'il n'y eut pas de rapports et d'influences directes ? Je crois au contraire qu'il y en eut, et même très tôt. Pour des raisons qu'il ne nous appartient pas de rechercher ici, la vallée du Nil a connu de bonne heure une civilisation, dont la puissance de rayonnement a été telle qu'elle a vite débordé hors de son cadre géographique naturel, d'une part vers le continent asiatique[3], d'autre part dans l'Afrique saharienne[4], où elle a trouvé, grâce au fonds commun de

1. Il ne saurait être question d'examiner ici le problème de l'origine africaine ou plus exactement saharienne de l'art égyptien. Est-ce le Sahara qui a été le premier foyer d'une culture qui se serait ensuite propagée vers la vallée du Nil ? ou au contraire est-ce de la vallée du Nil que les techniques et les formes de civilisation se seraient diffusées vers le Sahara central ? Le problème importe peu ici, d'autant que les influences, qu'elles soient venues du Nord, du Sud ou de l'Est, ont certainement été réciproques. Notons toutefois que Gordon Childe et l'abbé Breuil considèrent que l'art néolithique d'Egypte, à l'époque prédynastique, est inférieur à l'art saharien, et que d'autre part les gravures rupestres de l'Ahaggar et du Tassili-n-Ajjer sont plus anciennes que les plus anciennes des œuvres d'art égyptiennes, dont elles seraient les prototypes. Mais étant donné l'imprécision de la chronologie, leur ancienneté relative paraît bien difficile à établir et un art dit inférieur à un autre art doit-il nécessairement être considéré comme un art d'imitation ? Sur l'origine saharienne de la civilisation du Nil, voir la thèse défendue par A. J. Arkell, « The relations of the Nile Valley with the Southern Sahara in neolithic times », *Actes du IIe Congrès Panafricain de Préhistoire*, Alger, 1952, p. 345 et s. E.-F. Gautier, *Le Sahara*, avait déjà souligné le rôle du Sahara à l'époque préhistorique.

2. Sur la présence d'éléments étrangers dans les gravures et peintures rupestres Sud-africaines, voir H. Breuil, « Les roches peintes d'Afrique australe, leurs auteurs et leur âge », dans *L'Anthropologie*, nº 5-6, 1949. Sur des parentés de mythes, des rapprochements de pratiques et de techniques entre l'A.O.F. et l'Egypte, voir G. A. Wainwright, « Pharaonic survivals between Lake Chad and the West Coast », *J.E.A.*, XXXV, 1949, p. 175. Cf. en dernier lieu, avec références récentes, J. Leclant, « Egypte-Afrique. Quelques remarques sur la diffusion des monuments égyptiens en Afrique », *Bull. trimestriel de la Soc. Fr. d'Egyptologie*, nº 21, juin 1956, p. 29-41.

3. Sur les influences égyptiennes en Phénicie, en particulier à Byblos, voir P. Montet, *Byblos et l'Egypte*, Paris, 1928-1929.

4. Les contacts entre l'Egypte et les populations nomades du Sahara ont dû être importants dès les premières dynasties : au Fezzan, notamment, où certaines tombes rappellent les pyramides à degrés

peuplement, de mode de vie et de pensée, un terrain favorable. Non que les relations aient toujours été pacifiques. Les Libyens ayant tenté d'envahir leur pays, les Egyptiens lancèrent en 2670 av. J.-C. une expédition punitive et leur enlevèrent leurs troupeaux. Ce genre d'opération dut se répéter plus d'une fois et déboucher sur des périodes de soumission, voire d'occupation. En identifiant sur les fresques du Tassili des groupes de guerriers libyens des XIIIe-XIIe siècle av. J.-C. et en particulier un groupe de prisonniers[1] que leur ressemblance avec les figurants des scènes de Médinet-Abou permet de rapporter aux victoires de Ramsès III sur les Libyens (1198-1166), le chanoine Drioton nous oblige à croire à une période de main-mise égyptienne sur le Sahara oriental[2].

Les monuments égyptiens nous apprennent aussi que dès le IIIe millénaire les Libyens commerçaient avec les gens du delta, à qui ils apportaient les produits de leur élevage[3]. Et on ne peut négliger de tenir compte des relations des tribus, qui en se dégradant entraînaient les conflits.

Relations guerrières, relations pacifiques ! Ce qui importe surtout, c'est l'existence même de relations directes entre l'Egypte et l'Afrique à toutes les époques, mais spécialement entre le XVIe et le XIIe siècles av. J.-C. au moment précis de la grande puissance de Thèbes et alors qu'aucune force réelle de civilisation n'apparaît encore en Afrique. A la veille de l'arrivée des Phéniciens en terre d'Afrique, il n'est pas douteux que l'influence égyptienne y prédominait. Si la prééminence politique de Thèbes favorisait en Egypte l'ascension cultuelle d'Amon-Râ, comment douter que l'influence égyptienne dans une Afrique « vide » ait pu ne pas servir l'expansion de sa religion ?

Avant même l'installation d'Amon à Siwa.

Il existe d'ailleurs une preuve de l'expansion du culte d'Amon de Thèbes[4] : son installation dans l'oasis de Siwa. M. F. Chamoux a récemment montré le caractère exclusivement égyptien des monuments et des rites de Siwa, « succursale de l'Amon de Thèbes, (bientôt) devenue plus florissante que le sanctuaire d'origine »[5]. Mis en contact avec les Grecs de Cyrène, l'oracle de l'oasis va en effet acquérir dès le VIe siècle une renommée internationale. Sous le nom de Zeus Ammon, le dieu

(voir Pace, Caputo, Sergi, *Scavi Sahariani, Mon. Ant. Accad. Lincei*, XLI, Rome, 1951). En revanche, sur la Berbérie du Nord, l'influence égyptienne semble avoir été très réduite à haute époque, si même elle y a pénétré. Les objets égyptiens ou égyptisants retrouvés y ont été importés à l'époque punique, sous Juba II et à l'époque romaine : cf. S. Gsell, *Hist. Anc. Afr. N.*, I, p. 353-354 ; J. Vercoutter, *Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire carthaginois*, Paris, 1945 ; P. Cintas, *Amulettes puniques*, Tunis, 1946. Un recueil des *Aegyptiaca* d'Afrique du Nord serait hautement souhaitable, comme l'a plusieurs fois suggéré J. Leclant, *R.A.*, 1948, *Mél. Ch. Picard*, p. 372, n. 3 et *Bull. Inst. Fr. Arch. Or.*, LV, 1956, p. 176-177.

1. Voir H. Breuil, *Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer*, p. 142 et s. ; fig. 132 et 136.

2. Sur les deux victoires de Ramsès III sur les Libyens (1194 et 1188), cf. Drioton, Vandier, *L'Egypte*, p. 419 et s., 433 (bibliographie) : à la suite de ces victoires il rétablit son autorité sur les oasis, sauf Siwa.

3. A. Moret, G. Davy, *Des clans aux empires*, 1923, p. 201.

4. Cf. Herod. II, 54, 54. On pense aussi à l'idole garamantique du trésor de Uaddan, originaire sans doute du Fezzan, qui représente un animal barbu et cornu (= bélier ? cf. Pace, Sergi, Caputo, *Scavi Sahariani, Mon. Ant.*, XLI, 1951, col. 428 et fig. 187) ; elle fait penser au culte d'Amon, au taureau Apis et au dieu-bélier. Voir G. Monod, « Le Bélier-dieu », *Notes Africaines*, Dakar, 1949, *Inst. Fr. Af. Noire*, nº 41, p. 11-12, pour qui il s'agirait d'un dieu du tonnerre et de la tempête ; il note que pour les pasteurs du Fezzan, le soleil est un bélier qui apparaît derrière les nuages et lance la foudre.

5. F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris, 1953, p. 331 et s. Voir aussi A. Fakhry, *Siwa Oasis*, 1944, p. 43 ; Steindorff, *Zeitsch. f. ägypt. Spr. und Altertumsk.*, 69, 1933, p. 22 et s. ; A. Erman, *La rel. des Egypt.*, Paris, 1937, p. 399 et s.

va s'implanter à Cyrène et dans tout le pays jusqu'au delà de Lepcis Magna. Son emprise y fut telle, attestée d'ailleurs par l'épigraphie et par l'archéologie[1], qu'elle devait empêcher jusqu'à la fin la pénétration des cultes de Ba'al-Ḥammon et de Saturne, l'un et l'autre absents de Tripolitaine. Au-delà de la Tripolitaine, dans le Maghreb, il devait prendre pied aussi sous l'étiquette de Jupiter Ammon (quelquefois Ḥammon)[2].

Ainsi, bien que l'oasis de Siwa puisse être regardée comme l'avant-garde orientale du monde berbère[3], son dieu thébain n'est pour rien dans la pénétration des influences égyptiennes en Afrique. Non seulement il n'a pas joué le rôle d'intermédiaire, mais après son assimilation avec Zeus il s'est constitué sur la Cyrénaïque et la Tripolitaine un royaume exclusif, fermé à toute compromission punique. Plus loin, détaché de ses bases, il ne joua qu'un rôle secondaire.

Influence de l'Amon thébain

Mais avant la formation de cet îlot gréco-égyptien, l'Amon de Thèbes avait eu le temps de pénétrer en Afrique par le Sahara oriental, et de là jusque dans le Sud oranais et l'Est constantinois. Contrairement à S. Gsell qui a finalement repoussé sa première hypothèse[4] et à M. G. Germain qui nie toute influence directe de l'Amon thébain sur le bélier rupestre africain[5], celle-ci me semble, sinon assurée, du moins infiniment probable. A leur grand dieu céleste, garant de la fécondité des troupeaux et protecteur des morts, mais innommé, les Berbères étaient prêts à imposer le vocable de la divinité en vogue, au besoin avec certains de ses attributs. Sans l'arrivée des Phéniciens et de leur panthéon, le dieu des Africains

1. Sur le temple de Zeus Ammon à Cyrène, le plus grand temple grec de Cyrénaïque et d'Afrique, voir F. Chamoux, *ouv. cit.*, p. 320 et s. ; en Cyrénaïque, références rassemblées par L. Vitali, *Fonti per la storia della religione cirenaica*, Padoue, 1932, p. 4-10 ; Ammon figure naturellement très souvent sur les monnaies de Cyrénaïque et devient le type canonique des revers à partir de la fin du VIe siècle-début Ve siècle : *Cat. Brit. Mus. Cyrenaica*, p. XXXIII et CCXXXIV, pl. 3, 1-3 ; 4, 22-25 et p. XLVI. J. Beaujeu a rapporté à la Cyrénaïque et au dieu de Siwa le médaillon de 108 (sous Trajan), qui inaugure une série numismatique et que l'on rapportait plutôt jusqu'ici au dieu de Gadès : *Rel. rom. apogée Empire*, I, 1955, App. II : médailles au type de Jupiter Hammon, p. 439-440 ; il aurait été frappé à Césarée de Cappadoce, chargée de la frappe des monnaies de Cyrénaïque. — En Tripolitaine : une station routière *ad Ammonem* à 16 milles à l'O. de Sabratha (*Tab. Peut.*) ; une Ἄμμωνος (πολίς) mentionnée par Ptol., IV 3, 42 dans l'intérieur du pays ; une inscription à Jupiter Hammon à Bou-Ngem (*I.R.T.* 920) ; un *Ammonium* rural à Ras-el-Haddagia, daté par une inscription de L. Aelius Lamia, procos. Afr. avant 17-18 (R. G. Goodchild, « Roman sites on Tarhuna plateau of Tripolitania », *P.B.S.R.*, XIX, vol. VI, n.s., 1951, p. 51 et s.) ; peut-être un autre petit sanctuaire d'Ammon à Graret Gser et -Trab, qui serait *Arae Philaenorum* : Scylax, *Peripl.*, 109, éd. Müller, *G.G.M.*, I, 85 mentionne un temple d'Ammon près des « Autels » (R. G. Goodchild, *P.B.S.R.*, XX, 1952, p. 98-99).

2. Et sous la forme même du Zeus Ammon, c'est-à-dire avec le type grec du Zeus barbu, auquel on ajoute, comme attribut distinctif, les cornes, empruntées à la représentation égyptienne du dieu à tête de bélier. Le type de Zeus Ammon n'a pas été composé par l'art alexandrin, comme l'a écrit J. Toutain, *Les cités rom. de Tunisie*, p. 113 ; il lui est très antérieur, cf. les monnaies de Cyrénaïque de la fin du VIe-début Ve siècle : *supra*, n. 1. — Sur Jupiter Ammon à Constantine : Doublet, Gauckler, *Mus. de Const.*, p. 53 ; à Cherchel : P. Gauckler, *Mus. de Cherchel*, p. 69 ; à Aumale, dédicace à Corniger Ḥammon : *C.I.L.*, 9018. Il ne faut pas attacher trop d'importance à la présence ou à l'absence du H initial : cf. Lucain, *Phars.*, IX, parlant du dieu des Garamantes, *tortis cornibus Hammon* ; de même Sil. Ital., *Punica*, III ; XIV qui mentionne le *corniger Hammon* des Garamantes. Le culte de Jupiter Ammon s'est répandu au-delà de l'Afrique, en Espagne (Valence : *C.I.L.*, II, 3729 ; Tarragone : 4310 ; *Lucus Augusti* : 2570 ; E. Albertini, *Sculpt. ant. du conventus Tarraconensis*, *Ann. Inst. Est. Catal.*, MCMXI-XII, p. 68-69, nº 122) ; en Orient, à Bostra (*Syria*, XXII, 1941, p. 46-48 = *A. Ep.*, 1947, nº 165).

3. Comme le note J. Tixeront, « Réflexions sur l'implantation ancienne de l'agriculture en Tunisie », *Karthago*, X, 1959-1960, p. 28, n. 69. On y parle la langue berbère et certains usages berbères, comme celui du couscous, sont courants.

4. *Hist. Anc. Af. N.*, VI, p. 126-128. *Contra* : G. Marcy, « Ammon, dieu égypto-berbère », *Actes XVIe Congr. Int. Anthrop. Arch. préhist.*, Bruxelles, 1935, p. 1142-1143 ; H. Basset, « Quelques notes sur l'Ammon libyque », *Mél. R. Basset*, 1923, I, p. 10.

5. « Le culte du bélier en Afr. du N. », *Hespéris*, 1948, p. 93-124.

eût été l'Amon de Thèbes. L'installation des colons tyriens devait lui imposer un autre nom. Mais de cette première phase égypto-berbère de son enfance, il devait conserver certains traits indélébiles : son caractère astral, sa fonction agraire[1], sa maîtrise sur les troupeaux ,ses liens étroits avec le bélier et le taureau, son rôle chthonien.

Le seul fait de les avoir conservés indique — c'est une lapalissade — que la personnalité du Ba'al punique intervenue en surimposition ne les a pas détruits. Bien au contraire ; la facile et rapide adoption du culte carthaginois par les Berbères laisse supposer entre les deux divinités des points essentiels communs. Quels sont ces aspects communs ? Dans quelle mesure la personnalité du Ba'al punique a-t-elle enrichi celle du dieu égypto-berbère ? C'est ce qu'il importe d'examiner maintenant.

B. — *La surimposition du Ba'al-Hammon punique.*

Rôle décisif du Ba'al-Hammon punique.

Que le rôle de Ba'al ait été décisif dans la formation du Saturne africain ne fait aucun doute. L'examen des titres, des attributs et des symboles dont le parent ses fidèles l'a amplement démontré. Et il suffira de regarder la carte « cultuelle »[2] pour se convaincre que, si les monuments abondent en pays berbère non ou peu punicisé, leur densité est particulièrement élevée dans les régions fortement marquées par la civilisation de Carthage, c'est-à-dire les environs immédiats de la ville avec deux antennes dans les vallées agricoles de la Medjerda et de la base du Cap Bon d'une part ; le voisinage de Tébessa d'autre part, où l'influence punique fut très sensible au IIIe siècle av. J.-C., au point de se perpétuer longtemps, jusqu'en pleine époque romaine[3]. On notera enfin la parfaite concordance des lieux de culte littoraux avec les comptoirs puniques.

Il n'entre naturellement pas dans mes intentions de traiter ici de tous les problèmes que pose le Ba'al-Ḥammon carthaginois. Seul un punicisant, linguiste autant qu'archéologue, pourrait utilement reprendre l'ensemble de cet important sujet. Je me contenterai donc de poser quelques jalons sur le chemin suivi par le dieu phénicien depuis son pays d'origine jusqu'à son aboutissement et son implantation dans le monde berbère, de mettre en valeur ses principales « vertus » et de dépister autant que possible les influences extérieures qui ont pu modifier sa nature originelle, en facilitant son adoption par les Africains.

Conforme à l'origine du dieu, le nom de Ba'al-Ḥammon est phénicien. Notons

1. Sur un bas-relief de temple, consacré à Amon-Râ près de Karnak, Amon est qualifié de « dieu grand depuis l'origine des temps, dieu-vie préposé à l'eau, créateur de ce qui existe » (P. Barguet, « Bas-reliefs inédits de Karnak », *Rev. des Arts*, 1959, p. 5). Ce lien entre l'Amon-bélier de Thèbes et l'eau peut expliquer certaines attitudes du bélier dans les gravures et peintures rupestres (cf. *supra*, p. 421, 422 et n. 3) et son rôle dans les rites de l'eau en Afrique.

2. Voir carte hors-texte, dans *Sat. Afr. Mon.*, I et II.

3. Diodore, frag. liv. XXIV relate la conquête par Hannon vers 247 d'une ville de l'intérieur, qu'il appelle Hecatompylos. Depuis Movers, *Die Phoenizer*, II, p. 519, on identifie cette ville à *Theveste*. Les traces archéologiques de la punicisation de cette région ne manquent pas : monnaies carthaginoises dans la nécropole mégalithique de Gastel ; céramique d'inspiration punique : cf. G. Camps, *Massinissa*, p. 42-43. A quoi il faut ajouter les traces puniques dans l'onomastique locale (cf. *I.L.Alg.*, I, p. 288 et s.), et les traces religieuses : culte de Caelestis (*I.L.Alg.*, I, 2997, 2998, 3000, 3066) et des *Cereres*(*I.L. Alg.*, I, 2999 ; *Libyca*, IV, 1956, p. 33 et s. et les remarques de Cl. Poinssot, *Karthago*, X, 1959-1960, p. 127 et s. et n. 120).

tout de suite que ce nom — dont la vocalisation est assurée par des textes littéraires et épigraphiques grecs et latins — résulte probablement d'une déformation, sans doute sous l'influence de l'Amon égyptien, d'un Ba'al oriental. Qui était cette divinité ? Un de ces nombreux Ba'al, dont on admettait encore il y a quelques décades qu'ils régissaient chaque ville phénicienne[1] ? On eût dû attendre dans ce cas, de la part des colons tyriens fondateurs de Carthage, plus de fidélité à leur dieu local Melqart ! A la vérité, ni S. Gsell[2], ni J. Toutain[3] ne se sont demandés quelle divinité phénicienne recouvrait réellement Ba'al-Ḥammon. Ce fut dès 1904 le grand mérite de R. Dussaud de pressentir à travers sa traduction grecque par Kronos qu'il était l'héritier de El, lui-même appelé Kronos par Philon de Byblos[4]. A partir de 1929, les découvertes des textes d'Ugarit-Ras-Shamra par MM. Cl. F. A. Schaeffer et Chenet et leur interprétation par MM. Ch. Virolleaud et E. Dhorme, en nous révélant l'existence dès le XIVe siècle d'un panthéon cananéen organisé sous la direction de El, devaient confirmer indirectement la brillante déduction du savant orientaliste. Tout en laissant intact, ou presque, un gros problème : pourquoi El n'a-t-il pas été transporté lui-même à Carthage, mais sous le nom de Ba'al ? Quel rapport y a-t-il donc entre les deux ?

El et Ba'al phéniciens.

Pour comprendre l'organisation du panthéon ugaritien, il faut d'abord mettre l'accent sur trois points essentiels. Le premier, c'est que les « Cananéens » représentent un vieux peuple sémitique[5], qui a longtemps pratiqué le nomadisme avant de se fixer et, pour les groupes établis au bord de la mer sous le nom de Phéniciens, de se livrer au commerce maritime. A leur caractère sémitique s'attache, comme l'a montré M. G. Levi Della Vida[6], une tendance marquée à l'activité pratique plutôt qu'à l'activité théorique, à une vie religieuse teintée d'utilitarisme plutôt que de contemplation et de philosophie. De leur tradition nomade dérivent une conception dimorphique de la divinité (le dieu du ciel d'orage qui envoie la pluie et les rayons solaires ; la déesse des eaux et de la fécondité de la Terre, productrice des pâturages), mais aussi, à l'image de leur système social, une conception patriarcale qui affirme la prééminence absolue du dieu-père.

Le sémitisme des Phéniciens.

1. Entre autres BAUDISSIN, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911.
2. Dans son *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 277-301, précieuse encore, bien que dépassée sur de nombreux points par les découvertes archéologiques et épigraphiques postérieures à leur rédaction.
3. Dans son *De Sat. dei in Africa romana cultu.*
4. *Notes de mythologie syrienne*, p. 131 et s. : le Panthéon phénicien.
5. Sur le sémitisme des Phéniciens, très marqué dès le IIIe millénaire, voir R. WEILL, « Phéniciens, Egéens et Hellènes dans la Méditerranée primitive », *Syria*, II, 1921, p. 126-130 ; *La Phénicie et l'Asie occidentale*, Paris, 1939, p. 21 et s. ; R. DUSSAUD, *Les découvertes de R. S. (Ugarit) et l'A.T.*, 1941, *passim* ; *L'art phénicien du IIe millénaire*, 1949, p. 34 et s. Pour une vue plus nuancée : Sir L. WOOLLEY, « La Phénicie et les peuples égéens », *Syria*, II, 1921, p. 190 et s. ; G. CONTENAU, *La civil. phénic.*, 1928, p. 355 et s. qui invoque les résultats peu concluants de l'enquête anthropologique et les croisements d'influences en Phénicie.
6. G. LEVI DELLA VIDA, *Per una caratteristica dei Semiti*, Roma, 1918 ; *Storia e religione dell'Oriente semitico*, Roma, 1924, p. 10-42 ; art. *Semiti*, dans *Encicl. Ital.*, XXXV, 1936, p. 35 et s. ; « Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse », *Ann. Musée Guimet*, LIII, 1938, p. 73 et s. Voir aussi H. CAZELLES, « Bible, sagesse, science », *Rech. Sc. Rel.*, XLVIII, 1960, *Mémorial* 1910-1960, p. 40-54.

Le second point, c'est que les civilisations mésopotamiennes ont marqué d'une empreinte profonde la civilisation phénicienne, d'ailleurs très prompte, on l'a souvent relevé, à accueillir les influences étrangères. Des religions des pays de l'Euphrate, les Phéniciens n'ont jamais oublié le caractère astral, l'habitude des triades divines, ni l'aspect naturiste qui évoque le cycle annuel du sommeil hivernal et de la résurrection printanière[1].

La marque mésopotamienne

Il faut souligner enfin l'ancienneté et l'importance des contacts avec l'Egypte[2], contacts qui n'ont pas seulement introduit en Phénicie divers symboles, mais qui ont contribué aussi à enrichir la personnalité de certains dieux. Ainsi El, qui s'est trouvé identifié avec Aten, le dieu solaire promu au rang de pieu suprême unique par Aménophis IV (1370-1352). Tous deux n'étaient-ils pas créateurs du monde, maîtres des dieux et des hommes, universels ? Et comme Aten n'était guère différent d'Amon (qu'il avait supplanté temporairement), il y avait là un premier rapprochement qui devait servir l'extension de l'empire de El en Afrique.

La marque égyptienne

Tous ces traits le laissent apercevoir dans le panthéon cananéen tel qu'il était organisé au XIVe-XIIIe siècle. Panthéon alors reconnu par toute la Phénicie[3], et dont l'universalité était soutenue par la riche série de légendes mythologiques qu'ont révélées les textes de Ras-Shamra.

Une personnalité domine de haut la mythologie et le panthéon : celle du grand dieu El. De savantes études lui ont été consacrées par le R. P. Lagrange[4]

La personnalité de El.

1. Sur le caractère des religions mésopotamiennes qui vénèrent avant tout le Soleil, la Lune et l'étoile Vénus, cf. E. DHORME, *Rel. des Assyr. Chald.*, p. 53 et s. ; de même les divinités phéniciennes ont revêtu très tôt un caractère astral : cf. la jarre du dépôt de fondation du temple de Byblos, sur laquelle figure un astre (*Syria*, VIII, 1927, pl. XXVII). Pour les triades, il faut souligner que celles de Babylonie sont fonctionnelles : elles évoquent soit les parties du monde (Anou, Enlil, Ea), soit les forces de la nature (Sin, Shamash, Istar) ; tandis que celles de Phénicie sont familiales : elles se composent toujours d'un dieu-père, d'une déesse-mère et d'un dieu-fils, chacun ayant sa fonction propre (cf. H. SEYRIG, *Syria*, X, 1929, p. 355). L'aspect naturiste et cyclique de la religion mésopotamienne était évoqué par Tammouz, devenu Adonis en pays voisin ; en Phénicie, voir Ch. VIROLLEAUD, « Die Idee der Wiedergeburt bei den Phöniziern », *Eranos-Jahrbuch*, 1939, Zürich, 1940, p. 40-60. Ce dieu de la fertilité qui meurt et renaît chaque année, c'est Eshmoun à Béryte et à Sidon, Adonis à Byblos, Melqart à Tyr (sur cet aspect de Melqart, voir E. WILL, *Berytus*, X, 1950-1951, p. 1-12). Les fouilles de Ras-Shamra ont montré qu'au IVe millénaire, la ville se trouvait « dans la mouvance des civilisations de la vallée supérieure de l'Euphrate et de la Mésopotamie » : Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica*, I, p. 11 et s.
2. Sur l'ancienneté des relations entre Asie, l'Egypte et la Crète ; voir P. DEMARGNE, *Ann. Ec. Hautes Etudes de Gand*, II, 1938, p. 31-66, qui montre que Ras-Shamra et Chypre ont été les meilleurs lieux de contact entre ces trois civilisations. Parmi les symboles égyptiens qui ont pénétré très tôt en Phénicie, le disque ailé flanqué d'uraeus (voir stèle du dieu El : pl. VI), le trône aux sphinx, qu'on retrouve ensuite en Afrique sur les figurations de Ba'al-Ḥammon, par exemple à Sousse (P. CINTAS, *R. Afr.*, 1947, p. 14, fig. 48-49). La sagesse égyptienne a pénétré aussi en Canaan : cf. un panneau d'ivoire de Ras-Shamra représentant l'allaitement d'un roi d'Ugarit par la déesse 'Anat (SCHAEFFER, *Syria*, 1954, p. 52 et s., pl. VIII) et dont J. LECLANT ((Comm. au Congr. Orient. Munich) a montré qu'il s'agissait de la transposition d'un rite égyptien symbolisant, lors de l'intronisation du pharaon, son accession à la famille des dieux. — Aux contacts mésopotamiens et égyptiens, il faudrait ajouter les contacts égéens, importants eux aussi (outre P. DEMARGNE, art. cit., voir L. WOOLLEY, *Syria*, II, 1921, p. 177-194 et Cl. F. A. SCHAEFFER, *Ugaritica* I, p. 22 et s., 53 et s., et *Syria*, XIX, 1938, p. 30). R. DUSSAUD, *R.H.R.*, CXVIII, 1938, II, p. 154 et s., a signalé qu'un texte de Ras-Shamra, publié par Ch. VIROLLEAUD, *La déesse 'Anat*, p. 85-89, VAB, F dit du dieu El : « Kaphtor (= la Crète) est le siège de sa demeure » ; ce qui explique le mythe du taureau (El = le taureau) et d'Europe.
3. Et qui n'est devenu particulariste qu'après Alexandre le Grand, avec le développement de l'autonomie des villes, autonomie qui se manifeste notamment par l'adoption d'ères locales.
4. *Etudes sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 70 et s. qui insiste surtout sur l'aspect universel du dieu, commun à tous les sémites primitifs. Ce qui est confirmé par R. DUSSAUD, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, p. 163 et s.

avant même les découvertes de Ras-Shamra, et surtout par R. Dussaud [1], M. O. Eissfeldt [2] et M. H. Pope [3] d'après les textes ougaritiens. Elles s'accordent à montrer en lui le maître puissant et fort, dont on recherche la protection (son attribut est le taureau), le sage et l'éternel qui confère aux autres dieux ses deux vertus ; la domination et la force, la sagesse et l'éternité réunies définissant chez les Sémites l'idée même de Dieu. Il a donc le titre de roi et on le considère comme le maître des dieux, créateur de la création. De là vient sans doute que El — qui fut peut-être un « nom » personnel [4] — est devenu ensuite un appellatif désignant « le » dieu, trop grand pour avoir un nom, à la fois anonyme et polyonyme [5]. On comprend d'autre part que son caractère universel, lié notamment à la conception du dieu « créateur de la terre », qui se retrouve dans tout le monde sémitique, l'ait introduit aussi bien chez les Israélites, qui l'ont identifié à Iahwé [6], qu'à Chypre où il fut peut-être identifié à Kinyras [7], à Palmyre, où Elqonera fut populaire [8], chez les Hittites, sous la forme Elkunirsa [9], en Arabie où, identifié à Thaur (le « taureau »), il joua un rôle important [10]. C'est lui que Philon de Byblos, utilisant comme source le bérytien Sanchuniaton [11], a traduit par Kronos [12] et dont un peu

1. Dans de nombreux articles déjà mentionnés ou qui le seront. On en trouvera un condensé (et les références regroupées) dans *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, coll. Mana, II, p. 360-361 ; *Les découvertes de R.S. et l'A.T.*, 1re éd. 1937.

2. *El im ugaritischen Pantheon* (Ber. über d. Verhandl. d. sächs. Akad. d. Wissensch. zu Leipzig. Phil.-hist. Kl., Bd. 98, H. 4), Berlin, 1951, 83 pp., pour qui El était adoré à Ugarit non seulement comme le dieu suprême, mais plutôt comme le dieu unique (nicht nur der höchste Gott, sondern der Gott schlechthin gewesen ist), les autres dieux n'étant que des émanations de son propre pouvoir.

3. *El in the Ugaritic Texts* (suppl. à *Vetus Testamentum*, II), Leyde, 1955, 116 p. qui réfute la théorie de Eissfeldt et veut montrer que El était seulement le plus grand dieu de tous les Cananéens.

4. L'étymologie est d'ailleurs discutée ; elle se rattache peut-être à l'idée de force, de puissance, selon Brockelmann, *Zeitsch. Alt. Wissensch.*, t. XXVI, 1906, p. 29 et s., suivi par R. Dussaud, *Or. can. sacr. isr.*, p. 32 et 84, n. 5 ; *Découv. de R.S. et l'A.T.*, 2e éd., 1941, qui rappelle que les textes de R.S identifient El avec le taureau (Shor-El).

5. Le célèbre passage du *Corpus Hermeticum*, V, 10 lui convient parfaitement : « Il est, lui, le dieu trop grand pour avoir un nom, il est l'inapparent et le très apparent ; lui que contemple l'intellect, il est aussi celui que voient les yeux ; il est l'être sans corps, l'être aux corps multiples, ou plutôt l'être qui a tous les corps. Rien n'existe qu'il ne soit aussi : car tout ce qui est tout est lui. Et de là vient qu'il a tous les noms parce que toutes choses sont issues de cet unique père ; et de là vient qu'il n'a point de nom parce qu'il est le père de toutes choses ». On se souviendra que, selon Philon de Byblos, II, 15, El-Kronos a pour conseiller, auxiliaire et scribe, Hermès, qu'il appelle une fois Trismégiste.

6. H. Greesmann a, le premier, en 1910, soupçonné que les anciens Israélites avaient vénéré El (*Zeitschr. f. Alttestam. Wissensch.*, XXX, 1910, p. 28). Les textes de R.S. l'ont confirmé ; et R. Dussaud, *Découv. R.S. et l'A.T.*, 2e éd., p. 168 et s. a montré en 1937 que El d'Ugarit = El ou Beth-El adoré par les Patriarches. Cf. *Gen.* XXXV, 10-11 et XLIX, 25 ; « Je suis El » ; aussi *Ex.*, VI, 3. Sur les relations El-Iahwé, cf. O. Eissfeldt, « El and Yahweh », *Journ. of. Sem. Stud.*, I, 1956, p. 25-37.

7. Kinyras serait un nom constitué par l'épithète du dieu El-Qonéres = « créateur de la Terre » : cf. R. Dussaud, « Kinyras », *Syria*, XXVII, 1950, p. 57 et s., confirmé par H. Otten, « Ein kanaanäischer Mythus aus Bogazköy », *Mitt. des Instit. für Orientforschung, Deutsch. Akad. d. Wiss. zu Berlin*, 1953, I, p. 1[illegible]4-150. Cf. aussi S. Kirst, « Kinyras, König von Kypros und El, Schöpfer der Erde ». *Forsch. u. Fortsch.*, 30, 1956, p. 185-189. Contre l'identification de El-Kinyras dans une statuette d'Enkomi par R. Dussaud, *Syria*, XXXI, 1954, p. 145-147, voir Ch. Picard, *R.A.* 1955, p. 49 pour qui il s'agirait d'un simple mortel.

8. Il se rencontre sur les tessères : cf. Ingholt, Seyrig, Starcky, *Rec. tess. Palmyre*, 1955, no 220-223.

9. Dans les tablettes de Bogazköy : cf. *supra*, n. 7.

10. R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1955, p. 127 et s. ; G. Ryckmans, *Les rel. arabes préislamiques*, p. 42.

11. Sur Sanchuniaton, comme source de l'histoire phénicienne de Philon de Byblos, voir P. Nautin, « La question de S. », *R. Bibl.* 1949, p. 259-273 ; Ch. Virolleaud, *C.R.A.I.*, 1948, p. 469 et s. ; R. D(ussaud), *Syria*, XXVII, 1950, p. 198 et surtout trois études de O. Eissfeldt, « Ras-Shamra und S. », 1939 ; « S. von Berut und Ilumilku von Ugarit », 1952 ; « Taautos und S., 1952 que je ne connais que par les Comptes Rendus de la *R. Bibl.* », 1939, p. 625 ; 1953, p. 149 ; p. 458-459 : de ces travaux il résulte que S. a bien existé dans la deuxième moitié du IIe millénaire, à Beyrouth, sa patrie, et qu'il a composé en phénicien un ouvrage sur l'histoire de son peuple et de son pays.

12. Ἦλον, τὸν καὶ Κρόνον (frgt. II, 14) ; voir la trad. par S. Ronzevalle, *M.U.S.J.*, XII, 1937, p. 177

plus loin [1], il a donné la description, caractérisée par la présence de trois paires d'ailes et de quatre yeux, deux par devant et deux par derrière, s'ouvrant et se fermant alternativement pour signifier qu'« il voyait en dormant et dormait en veillant ».

Des monnaies de Byblos le représentent, semble-t-il, avec ses trois paires d'ailes [2]. La stèle dite « du dieu El », trouvée à Ugarit par M. Schaeffer, le montre sous un autre aspect : trônant en majesté sous le disque solaire ailé, l'air royal et paternel à la fois, la tête sommée de deux cornes taurines ; mais c'est toujours avec la même intention de proclamer sa souveraineté astrale, sa maîtrise de la vie, du monde et du temps, sa bienveillance et sa providence toujours en éveil [3]. Un groupe de statuettes, récemment découvert par M. Schaeffer à Ugarit [4], le présente également assis, dans une attitude de grande dignité, entouré cette fois de deux jeunes acolytes — deux Ba'al sans doute — et accompagné de son attribut, le taureau. On a là le prototype des groupes ternaires, plus tard si répandus et notamment en Afrique, composés du dieu principal flanqué de deux assesseurs destinés à mettre en valeur sa puissance souveraine et son éternité.

De ces représentations figurées on ne peut manquer de rapprocher la stèle d'Hadrumète, trouvée par M. P. Cintas [5], où Ba'al-Ḥammon s'offre à l'adoration d'un fidèle dans la même attitude qui a été définie plus haut. Il n'est pas douteux qu'à Ugarit en Phénicie et à Sousse en Afrique, on ait affaire au même dieu, celui que Philon et les Grecs nommaient Kronos. L'archéologie confirme à la fois cette communauté d'appellation et l'intuition de R. Dussaud. Elle démontre aussi qu'Elagabal unissant Caelestis de Carthage à El, dont il était le prêtre, savait que son dieu retrouvait là sa parèdre carthaginoise et qu'il rétablissait ainsi la liaison historique Carthage-Phénicie.

Mais en même temps elle nous oblige à répondre à la question posée tout à l'heure. Pourquoi le nom de El, qui a pénétré partout en Orient, s'est-il arrêté aux portes de l'Afrique [6] ? Et n'y a-t-il été introduit que sous le vocable de Ba'al,

et s. ; XV, 1940-1941, p. 261 et s. — Le néoplatonicien Damascius, dans la *Vita Isidori*, 115 (composée vers 480) note de son côté : Ὅτι Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἤλ καὶ Βὴλ καὶ Βωλαθὴν ἐπονομάζουσιν.

1. Frg. II, 26 (*F.H.G.*, III, p. 569 ; dans Eusèbe, *Praep. Evang.*, I, 10, 36 et s.). Cf. C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*, Leipzig, 1939.

2. Imhoof-Blumer, *Monnaies grecques*, 1883, p. 442. — Des monnaies de Mallos en Cilicie, où prédominait l'influence syro-phénicienne, portent une figure *bifrons*, qui devait donc avoir quatre yeux ; il est possible qu'il s'agisse du dieu El : cf. Imhoof-Blumer, « Mallos, Megarsos, Antioche du Pyranos », *Ann. Soc. Fr. Num. et Arch.*, 1883, p. 10 et s., 16 et s. ; Head, *Historia Nummorum*, Oxford, 1911, p. 723. El aurait-il contribué à la formation du type iconographique du Janus bifrons ? voir sur cette question R. Pettazzoni, « Per l'iconografia di Giano », *Studi Etruschi*, XXIV, ser. II, 1955-1956, p. 79-90. On sait que le type du Janus bifrons est déjà réalisé sur de nombreux cylindres mésopotamiens : cf. G. Contenau, *Man. Arch. Or.*, 2, p. 623, fig. 427 et p. 627. Sur l'origine orientale possible de Janus, voir P. Grimal, « Le dieu Janus et les origines de Rome », *Lettres d'Humanité*, IV, 1945, p. 15-21. Sur les rapports de Janus et de Saturne, voir *infra*, p. 455.

3. Cl. F. A. Schaeffer, *Syria*, XVIII, 1937, p. 128 et s., pl. XVII. Stèle datée du XIVe-XIIIe siècle. Rappelons que dans les Textes, El est appelé « roi », « père des années » : Ch. Virolleaud, « Un poème phénicien de Ras-Shamra », *Syria*, XII, 1931, p. 198. Il est appelé aussi « le sage » : Ch. Virolleaud, « Un nouveau chant du poème d'Aleïn-Ba'al », *Syria*, XIII, 1932, p. 133, et 139. Et ailleurs « El bienveillant (et) compatissant » : poème VI AB, IV, l. 14 ; R. Dussaud, *R.H.R.*, CXVIII, 1938, p. 133 et s.

4. Cl. F. A. Schaeffer. « Nouvelles découvertes à Ras-Shamra-Ugarit », *C.R.A.I.*, 1961, p. 232-236, fig. 1. D'après l'attitude des deux jeunes acolytes, ils doivent lancer la lance ou la foudre.

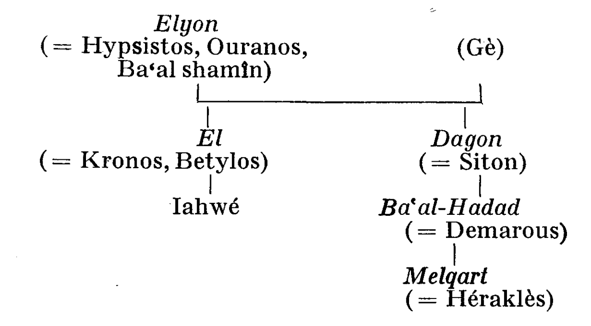
5. P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 14, fig. 48-49.

6. Il n'apparaît que dans une inscription néopunique de Lepcis Magna : cf. G. Levi della Vida, *Libya*, 3, 1927, p. 105-107 ; et plus récemment « Tracce di credenze e culti fenici nelle iscrizioni neopuniche della Tripolitania », *Festschrift Johannes Friedrich*, Heidelberg, 1959, p. 302 et s. El y est appelé « créateur de la terre ».

qui — on vient de le voir — désigne un tout autre dieu et, qui plus est, un dieu jeune, un dieu-fils ?

La personnalité de Ba'al.

La première tâche qui s'impose est évidemment de définir la personnalité de Ba'al et de préciser ses rapports avec El. R. Dussaud s'y est employé déjà [1]. Tirant parti des légendes en faveur à Ras-Shamra, il a fixé les relations des dieux à l'intérieur du panthéon ougaritien dans le stemma suivant :



D'où il ressort qu'il existe dans l'entourage immédiat de El deux Ba'al différents : Ba'al-Shamin = Elyon, son père et Ba'al-Hadad, dieu-fils de Dagon.

— Ba'al-Shamîn.

Ba'al-Shamin est assez bien connu. C'est pour les Phéniciens le maître des cieux, le grand dieu du ciel d'orage, dont la pluie assure la croissance des récoltes [2]. Il semble avoir été au début du XIIe siècle à la tête du panthéon de Byblos [3]. Et il est possible qu'à Ugarit il ait aussi dans le passé occupé le premier rang. Au XIVe-XIIIe siècle il a été détrôné par El, son fils. Ce qui ne l'empêche pas de conserver la maîtrise du Ciel : on le trouve à ce titre vénéré de Palmyre à Carthage [4], et Philon de Byblos le désigne sous le nom d'Ouranos.

— Ba'al-Hadad.

Quant à Ba'al, nommé seul ou avec un déterminatif [5], il est le plus connu

1. R. Dussaud, « Yahwé, fils de El », *Syria*, XXXIV, 1957, p. 232-242.
2. Sur Ba'al-Shamîn, voir R. P. Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 88 et s. et surtout H. Seyrig, « Le culte de Bêl et de Baalshamîn », *Syria*, XIV, 1933, p. 238 et s. qui précise nettement l'origine et la nature des deux divinités : Bêl, dieu suprême palmyrénien et Baalshamîn, maître des cieux phénicien. Voir aussi Th. Klauser, *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, 1950, col. 1078 et s., s.v. Baal-Shamîn. Il a conservé très tard sa fonction de dieu de l'orage, qui fait croître les récoltes ; c'est un souvenir de cette conception qui se retrouverait dans un texte de 232-233 ou de 247-248 ap. J.-C. dédié Διὶ καρποδοτῆρι selon H. Seyrig, *Syria*, 1950, p. 250, 13.
3. Cf. M. Dunand, *R. Bibl.*, 1930, p. 321 et s.
4. A Palmyre il a son temple : cf. H. Seyrig, *Syria*, 1933, art. cit. ; 1940, p. 330-332 : voir notamment le relief aux aigles, qui proclame son caractère de maître des cieux, tandis que sur un autre relief le dieu porte à la main un bouquet d'épis, qui montre son caractère agraire. A Doura-Europos, il a aussi son temple, dédié à Zeus Olympios = Ba'al-Shamîn : cf. *The excavations at D.E.*, VII-VIII, 1939, p. 284 ; et F. E. Brown, « The Temple of Zeus Olympios at Doura and the religious policy of the Seleucids », *A.J.A.*, 45, 1941, p. 94 : temple d'Antiochos IV qui s'est assimilé au dieu. A Carthage, il est mentionné par deux inscriptions du IIIe siècle : *C.I.S.*, I, 379 et *R.E.S.*, I, 249 ; S. Gsell, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 294. Saint Augustin, *Quaest. in Heptat.*, VII, 16 l'appelle *dominus caeli*. Aux références rassemblées par Th. Klauser, ajouter pour l'Arabie D. Sourdel, *Les cultes du Haurân* et R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 57 et s. ; et pour *Hatra* (= Al Hadr, en Irak), A. Caquot, « Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra », *Syria*, XXIX, 1952, p. 89-118 : le dieu y est appelé « grand », « roi », « créateur de la terre ».
5. Sur les noms de Ba'al et sa place dans les Textes de Ras-Shamra et le panthéon phénicien, voir R. Dussaud, « Le vrai nom de Baal », *R.H.R.*, 1936, I, p. 5 et s. ; « Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras-Shamra », *R.H.R.*, CV, 1932, p. 245-302 et surtout A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras-Shamra Texts*, Copenhague, 1952, 156 p.

des dieux phéniciens, à la fois par les fréquentes allusions de l'Ancien Testament, en particulier du *Livre des Rois*, ch. 18, et par la place considérable qu'il occupe dans les textes de Ras-Shamra [1]. Fils de Dagon, dieu de la fertilité, il est à la fois le dieu qui combat pour défendre El ou pour obtenir le pouvoir [2], et le dieu de la fertilité, en rapport avec tout ce qui touche à la génération, à la vie, à la fécondité [3]. De toute façon il est toujours un dieu jeune, qu'on le représente brandissant la massue, lançant la lance ou la foudre, portant les cornes du jeune taureau, son attribut, ou encore tenant la harpè royale [4]. Dieu jeune et toujours renaissant, qui, à l'instar de la végétation qu'il patronne, meurt et réapparaît annuellement, il est le dieu non seulement du renouveau printanier, mais de la résurrection à la vie de l'au-delà.

C'est à toutes ces raisons, qui en font le dieu le plus proche des hommes et de leurs préoccupations quotidiennes, qu'il doit sa grande popularité. A l'époque des textes de Ras-Shamra — milieu du IIe millénaire — il a déjà débordé sur les attributions initiales de Ba'al-Shamin. Et il est en passe d'enlever la première place à El : déjà lui est dédié le principal temple d'Ugarit ; et Ashérat, l'épouse de El, n'hésite plus à déclarer devant son époux : « Ba'al est notre roi, notre juge ; personne n'est au-dessus de lui ». Pour expliquer l'ascension de Ba'al, M. Schaeffer a ajouté aux raisons psychologiques et religieuses une raison historique : vers le milieu du IIe millénaire, l'influence dans la région ougaritienne des Hourrites dont le dieu principal était Tessub, dieu de l'orage et de la fertilité, identique à Ba'al-Hadad [5].

La promotion de Ba'al au rang suprême.

C'est en tout cas un fait que l'époque des textes de Ras-Shamra marque le début d'une révolution dans le panthéon cananéen. Révolution marquée par le désistement de El et la promotion de Ba'al au rang suprême. Elle devait avoir d'énormes conséquences.

Les limites chronologiques et les principales étapes de cette révolution se laissent deviner au travers des récits ougaritiens, des textes bibliques, de quelques documents historiques et de plusieurs inscriptions. Dans la première moitié du IIe millénaire, la suprématie de El est incontestée. Elle commence d'être battue en brèche au temps des textes d'Ugarit, vers 1500-1400. Elle décline entre cette date et le VIIe siècle. De ce déclin et de la montée de Ba'al, nous avons maintes preuves. Ba'al est intronisé roi d'Amurru. Le *Deutéronome*, XXXII, 7 relève que les royaumes cananéens ont été divisés entre les fils de El. Tandis que Philon de Byblos précise que Ba'al et Astarté ont été par El installés à la tête des royau-

Entre 1400 et 600.

1. Dans l'A.T. et en particulier *Liv. des Rois*, 18, il est présenté surtout comme le dieu à qui les Phéniciens demandent la pluie. Outre les études signalées dans la note précédente, voir Ch. Virolleaud, « Baal, dieu des Phéniciens, d'après les poèmes de Ras-Shamra », communication à la Société E. Renan, *R.H.R.*, CXLIX, 1956, p. 137-138.
2. Cf. les monuments qui le présentent en jeune guerrier : stèles et statuettes de Ras-Shamra ; outre *C.R.A.I.*, 1961, p. 232 et s., fig. 1, voir Ch. Virolleaud, « L'iconographie et la légende du dieu Baal, d'après les découvertes de R.S. », *Bull. Ant. Fr.*, 1941, p. 171-182.
3. Il est appelé « chevaucheur des nuées ».
4. *Supra*, n. 4-6, p. 145. Le Baal d'Orthosie est flanqué d'animaux et porte la harpè. Il est figuré sur des monnaies d'époque hellénistique (Babelon, *Perses Achéménides*, pl. 28, nos 16 et 19 ; *Brit. Mus. Cat.*, *Phœnicia*, pl. 16, no 1) ; sur des tétradrachmes de Caracalla (H. Seyrig, *Ant. Syr.*, 1re sér., p. 65-66, fig. 11).
5. Cl. F. A. Schaeffer, *The cuneiform Texts of Ras-Shamra-Ugarit*, London, 1939, p. 8, 13-17.

mes. Il dut en résulter une certaine confusion dans les esprits. Dans la liste des dieux phéniciens que contient le traité d'Asarhaddon avec le roi Ba'al de Tyr au VIIe siècle, El détient encore l'hégémonie ; il est nommé avant Ba'al-Shamin et Ba'al-Hadad [1]. En revanche dans tous les autres documents à peu près contemporains, c'est Ba'al qui apparaît comme le chef du panthéon. Il en est ainsi dans les inscriptions de Karatepe qui datent de la deuxième moitié du VIIIe siècle [2]. Et de même à Zendjirli, à Hiérapolis, à Baalbek, à Deir-el-Qala. Comme Enlil devant Marduk vers 1900 av. J.-C., comme Kumarbi devant Teššub [3], El s'est incliné devant Ba'al.

Son extension fonctionnelle.

Le résultat a été l'extension fonctionnelle de Ba'al qui, après avoir hérité des qualités de Ba'al-Shamin, a hérité de celles de El. Devenu à son tour dieu-père, il a bénéficié de toutes les vertus et de tous les attributs de son prédécesseur. Comme lui, il est devenu dieu suprême, tendant à l'universalité. On notera que vers le même temps, Salomon faisait de Iahwé un dispensateur de pluie et l'élevait au rang de Ba'al, en attendant que les Prophètes, selon l'heureuse expresssion de R. Dussaud [4], « bloquent sur lui les qualités de El et celles de Ba'al ».

On n'a peut-être pas assez remarqué que cette grande révolution accomplie dans le panthéon cananéen s'était développée parallèlement à une autre profonde transformation dans le genre de vie et le destin de la Phénicie : à savoir le déclin de l'activité agraire et l'urbanisation, qui allait orienter la nouvelle activité du pays vers la mer, le commerce maritime et la colonisation.

Ba'al-Hammon en Orient,

Au moment où les navigateurs tyriens, sidoniens et chypriotes se préparent à partir pour l'Ouest, le grand dieu de leur panthéon n'est donc plus El, mais Ba'al, un Ba'al gonflé de tous les pouvoirs et de tous les attributs de la souveraineté de El, dont il est à la fois le successeur et l'équivalent. Ce Ba'al (= El), les Puniques l'ont appelé Ba'al-Ḥammon.

Ba'al-Ḥammon punique.

Le nom de ce Ba'al n'était pas inconnu en Orient. Il est attesté à Palmyre, où il s'est si bien « acclimaté » qu'il est devenu Bêlhammon. Une dédicace, gravée vers le milieu du 1er siècle av. J.-C. en l'honneur de Bêl, Bêlhammon et Manawât — bel exemple de syncrétisme local du grand dieu palmyrénien, d'un dieu phénicien et d'un dieu arabe — a été trouvée en remploi dans le sanctuaire de Bêl [5].

1. Le traité d'Asarhaddon avec le roi Ba'al de Tyr donne la liste suivante : Baiti-ilani (= Bet-El, forme de El), Qatiba (peut-être une erreur pour Qadesh = Asherat), Ba'al-samême (= Ba'alshamin), Ba'al-malayé (= Yam), puis les dieux-fils Ba'al-Saphon (= Hadad), Melqart (= Ba'al-Sor), Yasumum (= Eshmun). Voir WINCKLER, *Altorientalische Forschungen*, 2, p. 10 et s. ; LUCKENBILL, *Ancient Records of Assyria*, 2, p. 587 ; WEIDNER, *Arch. f. Orientforschung*, VIII, p. 29 et s.
2. Qui dans l'ordre mentionnent : Ba'al, dieu de l'orage ; à côté de lui, Reseph = Apollon, dieu de l'éclair et Ba'al Samêm « maître du ciel » ; puis El et enfin Šamas, « le Soleil ». Voir A. DUPONT-SOMMER, *C.R.A.I.*, 1948 ; *Rev. d'Assyriol.*, XLII, 1948, p. 161 et s. ; A. ALT, « Die Götter in den phönikischen Inschriften von Karatepe », *La Nouvelle Clio*, 1949, p. 105-121 (avec bibliographie).
3. Cf. P. MERIGGI, « I miti di Kumarpi, il Kronos currico », *Athenaeum*, XXXI, 1953, *Studi Fraccaro*, p. 101-157.
4. Dans *Syria*, XXXV, 1958, p. 373. Voir là-dessus J. GRAY, *The legacy of Canaan. The Ras-Shamra texts and their relevance to the Old Testament* (Suppl. to *Vetus Testamentum*, V), Leyde, 1957.
5. Dans une longue fondation (T) située entre le temple et les propylées ; cf. H. SEYRIG, « Ornamenta Palmyrena antiquiora », *Syria*, XXI, 1940, p. 277-328 ; plan, p. 278, fig. 1. L'inscription a été publiée par J. STARCKY dans les *Studi orientalisti in onore di G. Levi Della Vida*, II, 1956, p. 516 et s.

D'autre part plusieurs tessères [1] le nomment ; l'une d'elles le représente par un buste imberbe entouré de pétales ; une autre lui joint un astre à huit rais ; une troisième lui associe le taureau (attribut de El et de Ba'al), ainsi qu'un édifice à merlons installé sur une montagne et comprenant une haute tour à côté d'un bâtiment cultuel. Il semble même qu'une tribu, celle des Agroudéniens, le vénérait comme Gad protecteur et précisément dans un sanctuaire de haut-lieu [2]. Une autre preuve de son « acclimatation » à Palmyre est fournie par une inscription de Sarmizegetusa qui réunit Bêlhammon à Malakbêl comme « dieux nationaux », en mentionnant d'ailleurs près d'eux Benefal et Manawât [3].

En Occident, Ba'al-Ḥammon est invoqué dans des inscriptions phéniciennes de Malte [4], de Sicile [5] et de Sardaigne [6], îles qui furent plus ou moins complètement dans la mouvance de Carthage. On le trouve aussi en Espagne, à Carthagène et à Gadès, où il avait des temples [7].

en Occident,

Mais c'est dans l'Afrique punique qu'il est le plus fréquemment adoré, toujours à la première place dans les dédicaces et les inscriptions votives, sauf toutefois à Carthage, où Tanit — comme on sait — le précède [8].

et surtout en Afrique.

Il est remarquable que le nom de Ba'al-Ḥammon, comme celui de Tanit, ne soit mentionné par aucun écrivain grec ou latin. De là les hésitations des modernes à adopter telle prononciation plutôt que telle autre pour rendre les mots B'L ḤMN et TNT. Les découvertes d'El-Hofra ont permis de lever les doutes grâce aux inscriptions grecques qui transcrivent les noms divins puniques. Nous savons maintenant que B'L ḤMN était vocalisé Βαλ Ἄμουν = Ba'al-Ḥammon et TNT = Θινιθ = Tinit [9].

1. Cf. H. INGHOLT, H. SEYRIG, J. STARCKY, *Rec. tess. Palmyre*, nos 212-215 : 215 (buste du dieu) ; 212 (astre) ; 214 (édifice cultuel ; taureau).
2. *Ibid.*, p. 176.
3. D. 4341. L'inscription porte à vrai dire, Bebellahamon, forme qui, selon H. SEYRIG, *Syria*, XVI, 1935, p. 399, n. 1, repose sur une dittographie de la première syllabe. I. LÉVY, *Rev. Et. juiv.*, 43, 1901, p. 188, a mis en doute leur origine palmyrénienne. Cette origine est confirmée par les tessères ci-dessus mentionnées, qui nomment Bêlhammon et Manawât (H. SEYRIG, art. cit.).
4. *C.I.S.*, I, 123, 123 *bis*. Voir R. PARIBENI, « Malta preistorica e Malta fenicia », *Giorn. di Polit. e di Letterat.*, 1934, p. 524 et s.
5. *C.I.S.*, 138 (Lilybée). Sur les fouilles récentes, voir *supra*, p. 316, n. 1.
6. *C.I.S.*, 147 (Sulci). Voir G. LILLIU, *Le stele puniche di Sulcis* (Cagliari) (*Mon. Antichi*, 40, 3), Milan, 1944, 64 p. Sur un autel votif punique de Sulcis, où Melqart, Ba'al-Ḥammon et Ashtart apparaissent sous les traits de Hercule, Kronos, Aphrodite, voir A. TARAMELLI, *Not. Scavi*, 1919, p. 151 et s. En Sardaigne, le dieu principal, *Sardus pater* porte une couronne de plumes, qui se retrouve sur une stèle d'El-Hofra (BERTHIER, CHARLIER, *ouv. cit.*, pl. II, fig. A-B) ; la plume est, semble-t-il, un insigne libyen et sans doute un insigne de guerre : cf. U. HÖLSCHER, *Libyer und Aegypter*, *Aeg. Forsch.*, Heft 4, 1re éd. 1938 ; 2e éd. 1955. On la trouve dans la main des prisonniers libyens représentés dans les peintures du Tassili (*supra*, p. 429, n. 1). Sur *Sardus pater*, voir C. ALBIZZATI, *Historia*, 1927, no 3, p. 56-65.
7. Pour Carthagène, Polybe, X, 8 et s., donne la liste des noms assignés aux collines qui entouraient la ville, chacune portant un temple ; parmi ces noms figure celui de Kronos = Ba'al-Ḥammon ; voir A. BELTRAN, « El problema de Cartagena punica », *Actas del Io Congr. Arq. del Marruecos espanol, Tetuan*, 1953, p. 199-202. — Pour Gadès où à l'intérieur de la ville se trouvait un Kronion, selon Strabon, voir A. GARCIA Y BELLIDO, *Iocossae Gades. Pinceladas para un cuadro sobre Cadiz en la Antigüedad*, Madrid, 1951, *passim*, et en particulier p. 38 et s.
8. Aux références réunies par S. GSELL, *Hist. Anc. Af. N.*, IV, p. 277 et s., il faudrait ajouter toutes les inscriptions retrouvées depuis 1928. En attendant le Corpus que prépare J.-G. FÉVRIER, on citera notamment les principales découvertes de Carthage (C. PICARD, *Cat. Mus. Alaoui*), d'Hadrumète (P. CINTAS, art. cit.) et de Constantine (A. BERTHIER, R. CHARLIER, *ouv. cit.*). Sur la présence de Tanit à Carthage, cf. S. GSELL, *ouv. cit.*, p. 243.
9. A. BERTHIER et R. CHARLIER, p. 167 = *I.L. Alg.*, II, 505, 506 pour Ba'al ; — p. 167 et 169 = *I.L.Alg.*, II, 505, 507 pour Tanit qui est appelée Θινιθ et Θεννειθ. Voir en dernier lieu J. FRIEDRICH, « Punische Studien », *Zeitsch. d. deutsch. Morgenl. Gesellsch.*, 1957, p. 282-298, qui conclut à la vocalisation Tinnit.

a signification
e Ba'al-Hammon.

Mais d'où vient Ba'al-Ḥammon ? Que signifie ce nom ? qui n'est d'ailleurs pas à proprement parler un « nom » révélant une identité. C'est une périphrase, tout comme Melqart qui veut dire « le roi de la ville », Adôn « le maître », ou El « le dieu ». Un tel tabou des noms propres se justifie par une conception des peuples orientaux, qu'a très clairement exposée M. P. Cintas, en écrivant : « une chose n'existe que si elle a un nom. La dénomination implique l'existence de l'objet et s'identifie à lui ; nommer une chose, c'est la créer ; nommer un acte, c'est déjà l'accomplir .Si l'on connaît le nom d'un dieu, le proférer, c'est évoquer le dieu. Et comme venir à l'appel de son nom est obéir, il s'ensuit que l'homme peut se rendre maître du dieu dans une certaine mesure. La façon de parer à un tel inconvénient est de cacher le nom du dieu sous une périphrase »[1].

Cependant, si Ba'al-Ḥammon ne comporte pas une véritable identité, cette périphrase permet tout de même de le distinguer d'autres Ba'al, de Ba'al-Shamîn par exemple qui désigne « le maître des cieux ». Il n'est donc pas vain de rechercher le sens de Ḥammon, qui peut servir à définir une fonction, à préciser une qualité, à délimiter un domaine d'influence.

On a déjà émis maintes hypothèses. L'une, très géographique[2], en fait le « Ba'al du mont Amman » qui se trouve au Nord de l'Oronte. On ne voit pas pourquoi ce toponyme, éloigné de la Phénicie, aurait retenu spécialement l'attention des Carthaginois. Une autre explication a été tentée à partir des *hammanim*, pierres dressées près des autels, semble-t-il, et qui, d'après une inscription de Palmyre[3], seraient consacrées au Soleil. Ba'al-Ḥammon serait donc le « maître des ardeurs solaires », le « Ba'al du Soleil »[4]. Ce qui aboutirait à restreindre le domaine de l'héritier de El qui, lui, régnait sur le monde.

Pourtant c'est bien vers la qualité de « maître des *hammanim* » qu'oriente l'expression Ba'al-Ḥammon. C'est donc le sens de *hammanim* qu'il faut préciser. On pourrait penser aux pierres sacrées, aux bétyles, habitacles du dieu. Les très fréquentes figurations de bétyles sur les stèles puniques de Carthage, de Sousse et d'ailleurs[5] pourraient donner quelque consistance à cette hypothèse qui ferait du dieu le « maître des pierres sacrées ». Mais on n'a aucune preuve, et il est même peu probable que bétyle corresponde à *hammana*.

1. P. Cintas, *Amulettes puniques*, p. 131. Pour les Hébreux le nom de Dieu était ineffable : cf. A. Lods, *Israël*, p. 372-375.

2. De O. Eissfeldt, *Ras-Shamra und Sanchunjeton*, 1939, p. 16 et s., qui rajeunit l'hypothèse ancienne de Halévy, *Mél. de crit. et d'hist.*, p. 426. La Bible mentionne plusieurs sites dont le nom rappelle celui du dieu phénicien : Baal-Ḥammon (*Cant. des cant.*, VIII, 11) ; dans le livre de Judith, les Septante mentionnent un autre lieu Βελαμών (*Jud.*, VIII, 3) ; enfin une ville appelée Ḥammon (*Josué*, XIX, 28).

3. De la fin du Ier siècle ap. J.-C. : G. A. Cooke, *Text-book of North-semitic inscriptions*, p. 298, nº 136 ; voir aussi J.-B. Chabot, *Choix de textes de Palmyre*, Paris, 1922, p. 43, pl. 1.

4. Pour Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, 1888, p. 27 ; Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 88. On trouve dans le panthéon arabe un parallèle étayant ce sens : Nielsen, *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, 1, Copenhague, 1927, p. 225 et s. Voir K. Elliger, *Zeisch. f. die altestam. Wissensch.*, 57, 1939, p. 256-265. Pour Baudissin, dans *R.E.* de Hauck, 3e éd., XIII, p. 281 et s. Ba'al-Ḥammon = « Ba'al du soleil ».

5. Sur les pierres sacrées = simulacres du dieu, voir W. Robertson Smith, *Lect. on the Rel. of the Semites*, 1914 et P. Cintas, *R. Afr.*, 1947, p. 64 et s. et en particulier, p. 64, n. 147. Voir aussi un très important art. de P. Lammens, « Le culte des bétyles et les processions religieuses », dans *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928, p. 102-179. Pour cette explication : E. Meyer, dans *Lexikon* de Roscher, I, 2, col. 2870, s.v. *Baal* ; F. Cumont, dans *R.E.*, VII, 2, col. 2310, s.v. *Hammo* ; Paton, dans *Encycl. of Rel. anc. Ethics* de J. Hastings, p. 287 et s., s.v. *Baal, Beel, Bel.*

Reste le recours à l'étymologie. *Hamman* se rattachant à une racine qui contient l'idée de chaleur, d'embrasement, les *hammanim* désigneraient les autels à encens, les brûle-parfum. Cette explication, la plus couramment admise aujourd'hui[1], fait donc de Ba'al-Ḥammon le « maître des autels à encens ». On peut toutefois se demander s'il est légitime de restreindre le sens de *hammanim* à « autels à encens » et s'il ne convient pas plutôt de l'étendre à tous les « autels embrasés », c'est-à-dire des sacrifices. La tessère de Palmyre, qui associe au nom de Bêl-Ḥammon un édifice du culte comportant une tour-autel en haut de laquelle prie, la main levée, un fidèle ou un prêtre[2], confirmerait cette idée. On sait d'autre part l'importance considérable des sacrifices dans le culte phénicien. Et l'examen des stèles à Saturne a montré que la foi des fidèles dans l'efficacité des sacrifices n'avait pas faibli à l'époque romaine : l'autel embrasé figure presque toujours au centre des monuments. Nous aurions là un nouvel héritage indirect, mais fidèlement transmis par les Puniques, de la conception phénicienne du dieu. Le Ba'al de Carthage, successeur du El ougaritien, n'est donc en définitive qu'une autre forme de ce El en tant que « maître des *hammanim* ».

« Le maître des autels embrasés » c'est-à-dire des sacrifices.

Mais, bien que le passage de Ba'al-Hamman à Ba'al-Ḥammon ne fasse pas difficulté[3], on est amené à penser que la présence chez les Berbères d'un dieu Ammon ne fut pas étrangère à cette mutation.

Le contact punico-berbère.

Non plus que les colons tyriens ne durent être dépaysés par le pays où ils abordèrent au xe-ixe siècle, les Berbères ne furent sans doute pas très étonnés par les mœurs religieuses de leurs visiteurs. Sans doute les premiers étaient-ils surtout d'astucieux commerçants, les seconds des paysans frustes. Mais certains Tyriens — on le sait — allaient s'intéresser vivement à l'agriculture. Or à cet égard le sol et le climat de l'Afrique du Nord posaient les mêmes problèmes — d'approvisionnement en eau notamment — que ceux de Syrie-Palestine ; les préoccupations des paysans, agriculteurs sédentaires et éleveurs nomades étaient identiques ; des deux côtés les difficultés de la vie apportaient un stimulant permanent à l'action religieuse. Les dieux des uns et des autres ne présentaient donc pas de différences fondamentales : le Ba'al phénicien et l'Ammon égypto-berbère étaient des dieux du ciel, où ils régissaient surtout le soleil et l'orage, donc aussi des dieux de la

1. Notamment par H. Ingholt, *Lachisch*, III, p. 383 ; et « Le sens du mot Hammâm », *Mél. R. Dussaud*, 1939, II, p. 795-802 ; K. Elliger, « Der Sinn des Wortes Chammân », *Zeitsch. d. Palästinavereins*, 66, 1943, p. 129-139 ; cf. aussi W. F. Albright, *Archaeology and rel. of Israel*, 1946, p. 215 et s. Selon A. Dupont-Sommer, « Les autels à encens de Lakish », *Ann. Inst. Ph. Hist. or. et sl.*, XIII, 1953, *Mél. I. Lévy*, 1955, p. 135-152, l'usage des *hammanim* a pu exister en Israël avant l'Exil, mais il est surtout développé à partir du vie siècle, car dès lors les *hammanim* sont traqués par le judaïsme officiel (cf. *Ezech.*, VI, 4-6). J. Starcky, *Syria*, 1949, p. 51 et s. a d'abord donné à *hammana* le sens de « autel à encens » ou de « chapelle contenant un autel à encens », écartant pour l'époque romaine le sens de « pyréthée » = temple du Feu ; dans les *Studi ... Levi Della Vida*, 1956, II, p. 517, n. 2, il accepte cette dernière appellation après la découverte par D. Schlumberger d'un temple du Feu en Bactriane (*J.A.*, 1952, p. 449). G.-Ch. Picard, *Rel. Afr. Ant.*, p. 59, a admis la signification du « brûle-parfum, autel à encens ». Il n'est pas impossible dès lors que *Thymiatérion* — première colonie fondée par les Carthaginois — soit en rapport avec l'épithète de Ba'al.

2. Ingholt, Seyrig, Starcky, *Rec. tess. Palmyre*, nº 214. Deux des tessères qui nomment Gad'Agrud ou les Bené 'Agrud (nos 224 et 99) (or Gad 'Agrud = Ba'al-Ḥammon : *supra*, p. 439, n. 2) représentent un édifice du culte sur un haut-lieu.

3. Le Père Lagrange, *Et. rel. sém.*, p. 88 et s., observe que l'adjectif formé par la désinence *ân* a pu se prononcer *ôn* en phénicien, où le son *ô* pour *â* semble avoir été plus fréquent qu'en hébreu par exemple.

pluie qui fertilise la terre. Et tous deux dominaient l'au-delà, le premier par son cycle de mort et de résurrection, le second par les astres. Seules différences : le Ba'al phénicien avait pour attribut le taureau ; alors que les liens d'Ammon avec le bélier étaient plus étroits qu'avec le taureau. D'autre part le Ba'al phénicien, façonné par les multiples influences de civilisations voisines évoluées, avait une personnalité sensiblement plus marquée et plus riche (auréolée d'un halo mythologique) que le dieu égypto-berbère, resté plus près de ses origines « naturistes » indigènes que du lointain Amon thébain. De toute façon, préparée ou non[1] par un antécédent phénicien, héritier de El, « maître des hammanim » et lui-même en contact avec Amon-Râ, la collusion punico-berbère semble infiniment probable. De même que Bêl est un nom donné par les Palmyréniens à leur dieu pour l'assimiler au grand dieu babylonien[2], de même Ba'al-Ḥammon n'est peut-être après tout qu'un nom donné par les Carthaginois à leur dieu pour l'assimiler au grand dieu libyen. Les conditions de l'opération ne sont certes pas identiques ; elles sont même opposées : le dieu palmyrénien avait tout à gagner à une assimilation au dieu babylonien ; le dieu phénicien n'avait guère à s'enrichir au contact du dieu libyen. Mais pour l'essentiel, l'opération était pourtant la même en Afrique qu'à Palmyre. Elle était dictée surtout par un sentiment religieux profond de l'identité des grands dieux. Sans compter qu'il était aussi d'habile politique de paraître capter le dieu « national » ! De cette captation je ne veux pour preuve que l'étrange paradoxe, qui fait que c'est le Ba'al phénicien, qui emprunta à l'autre, plus pauvre, et non le contraire. En s'implantant chez les Berbères, il s'adapta au pays et à ses traditions. Il devait s'ensuivre une certaine « déformation » de sa nature. C'est ce processus d'acclimatation qu'il nous faut maintenant essayer de suivre à travers l'Afrique punique et punicisée, pour nous faire une idée de ce qu'aux yeux de ses populations représentait leur grand dieu, à la veille de la conquête romaine.

Ba'al-Hammon punico-bèrbère

Sans pousser très loin l'analyse du phénomène — ce qui n'est pas le propos de ce livre — on aperçoit sans difficulté quelques-uns des bénéfices que retira le Ba'al de son africanisation et certaines des modifications qu'il subit de ce fait.

Caractère rural de la Berbérie.

Pour les saisir, il importe d'abord de bien se rendre compte du caractère essentiellement rural de la Berbérie ancienne. S. Gsell déjà l'avait vigoureusement souligné[3]. Des découvertes et des recherches plus récentes ont confirmé et précisé son point de vue[4]. Mis à part quelques rares centres commerciaux, situés surtout

1. Il faut signaler ici qu'étant donné la date souvent tardive des inscriptions qui, hors d'Afrique, en Orient comme en Occident — les plus anciennes étant peut-être celles de Malte qu'on a attribuées, mais sans assurance, au VIIe-VIe siècle (S. GSELL, *ouv. cit.*, p. 278) — font mention de Ba'al-Ḥammon, on ne peut exclure d'un revers de main l'hypothèse d'une introduction de ce nom divin par influence punique, même en Orient. Dans ce cas, la part de l'Ammon égypto-berbère serait décisive dans l'établissement du nom de Ba'al-Ḥammon.

2. Comme l'a montré H. SEYRIG, *Syria*, XIV, 1933, p. 238 et s., Bêl est un nom accadien ; et le Bêl vénéré à Palmyre comme chef du panthéon n'est pas le dieu babylonien (étranger), mais Bôl, le dieu palmyrénien originel, dont le nom a été modifié pour permettre l'assimilation au grand dieu babylonien.

3. *Ouv. cit.*, I, p. 234 et s. ; IV, p. 1 et s. Voir également F. BENOIT, « Survivances des civilisations méditerranéennes chez les Berbères », *Rev. d'Anthrop.*, nos 7-9, 1930, p. 1-16 et plus récemment C. et G.-Ch. PICARD, *Vie quotid. à Carthage*, p. 83 et s. L'Afrique du Nord a gardé ce caractère essentiellement rural non seulement à travers toute l'Antiquité, mais jusqu'à nos jours.

4. En particulier G. CAMPS, *Massinissa*, *passim* ; et J. TIXERONT, *Karthago*, X, 1959-1960, p. 3 et s.

sur la côte et en quelques points de l'intérieur[1], la Berbérie était avant tout une contrée de paysans et de pâtres, vivant de leur agriculture et de leur élevage bovin et ovin. Il suit de là que la vie de ses habitants se trouvait non seulement rythmée par le cycle de la nature végétale, mais surtout qu'elle était placée dans l'absolue dépendance des produits d'une agriculture et d'un élevage, aux résultats toujours aléatoires dans un pays insuffisamment arrosé[2]. Cet arrière-plan économique, avec son cortège de préoccupations quotidiennes et de coutumes rustiques est indispensable pour comprendre le sentiment religieux des populations de l'Afrique. La dévotion naturelle des Carthaginois[3] dut contribuer pour sa part à l'aviver encore.

1) A l'Ammon libyen il emprunta les cornes de bélier

Leur Ba'al s'adapta à toutes ces exigences. A devenir un dieu punico-berbère, il gagna d'abord un nouvel attribut : les cornes de bélier.

Les représentations figurées de Ba'al-Ḥammon que nous ont révélées les découvertes archéologiques — moins variées que celles de sa parèdre Tanit[4] — appartiennent en effet à deux types principaux[5]. L'un nous est livré par des statues et statuettes provenant surtout de Carthage[6] et de *Thinissut*[7], une intaille d'Utique trouvée dans une tombe du Ve siècle[8], des stèles d'Hadrumète[9] et d'El-Hofra, près de Constantine[10], enfin des monnaies de l'époque des royaumes berbères et des monnaies hadrumétines d'époque romaine[11]. Il s'agit là d'un dieu

1. Voir notamment dans G. CAMPS, *Massinissa*, la liste des « villes mentionnées antérieurement à la 2e guerre punique » aux p. 52-55.

2. Pour plus de détail, voir *supra*, p. 309 et 421.

3. Les auteurs romains ont répandu l'idée que les Carthaginois n'avaient ni le respect de leurs dieux ni celui de leurs serments. Contre ce parti-pris de dénigrement, voir *a*) le portrait du Carthaginois dans le *Poenulus* de Plaute (joué à la fin de la 2e guerre punique), où est mis en relief son caractère dévot ; *b*) l'onomastique punique, qui atteste un constant souci d'affirmer un lien de servitude avec les dieux (Abdmelqart = serviteur de Melqart ; Abdeshmun, etc.) ou de confiance (Hannon = favorisé ; Hannibal = qui a la faveur de Baal) ; *c*) la place que tient la religion dans la vie publique et privée des Carthaginois. Cf. là-dessus, G. et C.-Ch. PICARD, *ouv. cit.*, en particulier p. 98 : sur l'importance du fait religieux dans les sociétés sémitiques ; — sur la piété d'Hannibal, voir J. CARCOPINO, *Profils de conquérants*, 1961, p. 111 et s.

4. Cf. déjà S. GSELL, *ouv. cit.*, p. 269 et s., à quoi il faut ajouter, contrairement à ce que croyait Gsell, certaines représentations de stèles. Sur les divers types iconographiques, voir G. PICARD, *Rel. Afr. Ant.*, p. 65 et s.

5. Mises à part les statuettes grossières du sanctuaire de Salammbô qui montrent un Ba'al ithyphallique barbu : G. PICARD, *C.R.A.I.*, 1945, p. 450-451.

6. Voir *B.A.C.*, 1919, p. 180-182, fig. 2 (partie supérieure d'une statuette) et J. FERRON, M. PINARD, *Cah. de Byrsa*, V, 1955, p. 31-81, en particulier p. 59, no 92, 93 et pl. LVII, LVIII, 93 ; p. 75, no 147, 148 et pl. LXXVIII (débris de statuettes trouvés dans la partie méridionale du plateau Saint-Louis, à Carthage). Sur ce type, cf. S. GSELL, *ouv. cit.*, IV, p. 299-300. Une statuette de cette série, découverte à Ensérune, est sans doute un vestige de l'occupation punique en 210-209 : G.-Ch. PICARD, « Hannibal à Ensérune », *Journ. Arch. d'Avignon*, 1956 (1957), p. 57-59.

7. A. MERLIN, *Le sanct. de Baal et de Tanit près de Siagu*, p. 17, 39-42, 69 ; pl. II, fig. 2. — A Beni-Khaled, une statuette : *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 82, no 2 ; à Khamissa, un fragment de statue (inédit) ; à Dougga et à Utique, divinités assises sur des trônes flanqués de sphinx : A. MERLIN, *B.A.C.*, 1915, p. CLVIII, à Carthage, à Motyé en Sicile, à Lixus au Maroc, des débris de trônes aux sphinx (M. TARRADELL, « Una esfinge parte del trono de una divinidad punica, de Lixus (Marruecos) », *Cronica del IIo Congr. Arq. Nacional* (*Madrid*, 1951), Cartagena, 1951, p. 435-438.

8. P. CINTAS, *Karthago*, II, 1951, p. 53 et fig. 20.

9. P. CINTAS, *R. Afr.*, 1947, p. 14 et s., fig. 48-49.

10. A. BERTHIER et R. CHARLIER, *ouv. cit.*, pl. II, A-B.

11. *Supra*, p. 11. Sur les monnaies de l'époque des royaumes berbères, figure souvent une tête barbue et laurée, accompagnée de MN, où l'on a lu les première et dernière lettres de Massinissa, Mikipsan, etc. (CHARRIER, *Descr. Monn. de Num. et Maur.*, p. 17) et où d'autres ont lu le nom Ḥammon MN au lieu de HMN (GSELL, *ouv. cit.*, IV, p. 279). Il est possible que MN désigne à la fois le roi et le dieu auquel il serait plus ou moins assimilé. Pour l'usage de ces monnaies, toujours en plomb, voir récemment J. BARADEZ, « Monnaies africaines anciennes découvertes dans des tombes du Ier siècle ap. J.-C. », *Homm. A. Grenier*, coll. Latomus, 1962, p. 216-227.

barbu, coiffé d'une tiare ou d'une couronne de plumes, tantôt debout, tantôt assis sur un trône aux accoudoirs ornés de sphinx ; d'une main levée il bénit, de l'autre il tient souvent des épis qui proclament sa fonction agraire. Avec de légères variantes locales, c'est le type classique du dieu, tel que l'élaborèrent pour les statues de culte des artistes orientaux influencés par l'Egypte et que les coroplathes vulgarisèrent au IIIe siècle av. J.-C. On remarquera que les sites qui en ont livré des exemplaires sont toujours, outre Carthage et Utique, des comptoirs puniques et des villes profondément punicisées (voir pl. V et VII, fig. 7).

L'autre type nous est connu par les bandeaux frontaux découverts à Carthage, à Aïn-Khamouda, à Gounifida et à Aïn-el- Ksar en Numidie[1] et par de nombreuses monnaies d'Afrique, de Numidie et de Maurétanie[2]. Il donne l'image d'un dieu abondamment chevelu et barbu, comme le premier, mais porteur des cornes de bélier qui rehaussent les tempes. On ne manque pas d'observer que ce type iconographique, bien que connu à Carthage et dans les comptoirs puniques, est surtout répandu dans l'intérieur du pays, chez les Numides et les Maures. On a pu émettre l'hypothèse qu'il s'agissait de deux dieux différents[3]. Je ne le crois pas. Les bandeaux de front sur lesquels le dieu cornu figure à côté de sa parèdre Tanit, entouré de ses attributs et symboles familiers, prouvent qu'il s'agit bien du même dieu, connu par deux types iconographiques : l'un très fidèle à ses origines orientales, l'autre plus influencé par l'Afrique berbère.

et son caractère solaire.

En même temps que par les cornes de bélier, il se rapprochait des croyances des indigènes et de leurs préoccupations agraires, il précisait son caractère astral en devenant un dieu solaire. Par quoi il faisait un pas de plus vers les conceptions indigènes. C'est du moins ce qui se passa en certaines régions, assez éloignées de Carthage, où Ba'al-Ḥammon n'eut jamais de caractère solaire accentué. En revanche, chez les Massyles où l'héliolâtrie était en faveur, à Hadrumète et à Cirta il l'acquit plus ou moins complètement et plus ou moins vite. Etudiant les stèles de Mactar et de Medeina (*Althiburos*), M. G. Picard[4] a fait une mise au point de cette question, montrant bien que, s'il ne fallait pas « attacher à l'aspect solaire de Ba'al-Ḥammon » une importance excessive, même en pays massyle, on ne pouvait pas non plus nier complètement l'accentuation de cet aspect, qu'il attribue davantage à l'influence des spéculations du IIe siècle sur le syncrétisme solaire, qu'à la « résurgence » d'une « lointaine héliolâtrie libyque ». Sur ce dernier point, je ne puis être d'accord. Rien ne prouve que les Berbères aient abandonné depuis longtemps le culte solaire. Le texte d'Hérodote ne date que du Ve siècle. D'autre part la stèle du Ba'al d'Hadrumète qui date du Ve ou du IVe siècle av. J.-C. est ornée, à la mode égyptienne, notons-le, du disque solaire ailé. Et plusieurs ex-voto d'El-Hofra du IIIe-IIe siècle portent aussi d'incontestables emblèmes solaires[5].

1. *Supra*, p. 373.
2. Voir MÜLLER, *Numism. anc. afr.*, III, p. 18, nos 22, 26, 28, 31 ; p. 42-43, nos 55, 56 ; suppl., p. 73, no 17 a ; J. MAZARD, *Corpus Numm. Num. Mauret*, nos 90, 92, 396, 612, 613, 622-624, 645-648. Sur ce type iconographique : cf. GSELL, *ouv. cit.*, IV, p. 286-287. Sur des œufs d'autruche de Gouraya (M. ASTRUC, « Suppl. aux fouilles de Gouraya », *Libyca*, II, 1954, p. 9-32) figure en deux exemplaires un personnage avec une tête de taureau ; l'auteur l'identifie au dieu carthaginois.
3. Comme semble le croire H. BASSET, *R. Afr.*, 1921, p. 363-369.
4. *Civitas Mactaritana*, p. 36. G. PICARD a tendance à dater un peu bas (IIe s. ap. J.-C.) certaines stèles mactaroises à inscriptions néopuniques : cf. *supra*, p. 174, n. 2.
5. A. BERTHIER, R. CHARLIER, *ouv. cit.*, p. 160 et pl. XXII A ; XXIV D.

On peut donc considérer que si Ba'al-Ḥammon, dieu suprême, prit parfois un caractère solaire, c'est bien parce que pour les Numides le Soleil était un grand dieu.

2) Les emprunts extérieurs.

Outre cet enrichissement de sa personnalité, dû à son acclimatation en terre d'Afrique, le Ba'al punique bénéficiait à peu près en même temps d'apports étrangers. L'un des traits les plus remarquables de la religion de Carthage est en effet son extraordinaire faculté d'ouverture aux systèmes religieux étrangers, ouverture sans autre réserve que l'exclusive anti-romaine. Etant donné le style maritime et marchand de l'Empire fondé par Carthage, on conçoit que toute modification profonde de la « conjoncture internationale » de la Méditerranée[1] — on pense ici au renversement total de la situation qu'entraînent à la fin du VIe et dans le premier quart du Ve siècle les victoires du monde hellénique sur les Perses, les Punico-Phéniciens et les Etrusques — ait eu ses répercussions dans la vie de la métropole punique. De même tout essor d'un grand mouvement de pensée comme celui qui, à partir de la Grèce, secoue le monde méditerranéen du IVe au IIe siècle ne pouvait laisser indifférent une ville où existaient une colonie grecque et une école philosophique[2]. Les spéculations des théologiens carthaginois, ouverts aux influences étrangères, orientales et grecques surtout, n'ont pas peu contribué à transformer le visage de Ba'al-Ḥammon, comme celui de Tanit d'ailleurs.

C'est ainsi que dès la fin du VIe siècle, Ba'al ne paraît plus sur les stèles de Sousse qu'encadré par des assesseurs[3], vieille coutume phénicienne, attestée pour El par les récentes découvertes d'Ugarit[4], et qui dut être remise en faveur par les collèges sacerdotaux.

Sophocle, au Ve siècle, est le premier, semble-t-il, à avoir identifié Ba'al-Ḥammon à Kronos[5]. Mais il est probable que l'identification était établie depuis longtemps, si l'on songe que la fusion de l'Héraklès grec et du Melqart tyrien était réalisée dès le VIe siècle[6]. Sur le problème du Ba'al- Kronos nous reviendrons plus loin.

1. Voir le très important art. de F. BENOIT, « La conjoncture internationale de la Méditerranée et la fondation de Marseille », *Celticum*, 1961, *Actes du Ier coll. int. d'ét. gaul., celt. et protocelt. de Chateaumeillant* (1960), p. 67-78, qui dégage la véritable portée des batailles d'Alalia (535), de Salamine (480) et d'Himère (480). Toutefois des rapports ont existé déjà avant cette date, dès le VIIe siècle, entre Carthage et les Grecs de Sicile : textes et données archéologiques ont été réunis par E. FRÉZOULS, *B.C.H.*, LXXIX, 1955, p. 153-176.
2. L'introduction du culte de Déméter et Coré en 396 dut s'accompagner de l'introduction d'un clergé capable d'assurer le culte. D'autre part, Jamblique, *De Pyth. vita*, XXVII, 128 et XXXVI, 267 signale à Carthage une école pythagoricienne et donne le nom de quatre de ses membres : Miltiade, Athèn, Hodios, Léocrite. On sait aussi qu'un Carthaginois hellénisé, Hasdrubal, surnommé Clitomaque, né à Carthage vers 186, devint à Athènes chef de la Nouvelle Académie, deuxième successeur de Carnéade : sur Clitomaque, cf. S. GSELL, *ouv. cit.*, IV, p. 405. Il y avait en outre à Carthage des Siciliens, des Cyrénéens et certainement des Alexandrins. — S. GSELL a néanmoins nié l'hellénisation de Carthage (*ibid.*, p. 227). Il existe aujourd'hui beaucoup d'indices d'hellénisation, surtout à partir du IVe siècle : cf. G. et C.-Ch. PICARD, *Vie quotid...*, p. 51 et s. — Il y avait aussi des Grecs à *Thuburnica* (voir *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 277 et s., no 1-5) et à Cirta, où 17 inscriptions grecques ont été retrouvées dans le sanctuaire de Ba'al-Saturne. Sur cette colonie grecque de Cirta, cf. *supra*, p. 66.
3. Et formant un ou des groupes de trois bétyles : cf. P. CINTAS, *R. Afr.*, 1947, p. 59 et s.
4. *Supra*, p. 435, n. 4.
5. *Supra*, p. 315.
6. Cf. R. DUSSAUD, *R.H.R.*, LXIII, 1911, p. 337 et s. ; M. P. NILSSON, *Arch. f. Religionsgesch.*, XXI, p. 31 et s. ; PFISTER, *ibid.*, XXXIV, p. 42 et s. ; F. BÖLTE, *R.E.*, 2e R., VII A2, 1948, col. 60 et s. — D. VAN BERCHEM, « Hercule Melqart à l'Ara Maxima », *Rend. Pont. Acc. Rom. Arch.*, XXXII, 1959-1960, p. 61-68, a récemment soutenu les origines phéniciennes du culte d'Hercule à Rome.

A partir du IVe siècle Carthage multiplie les emprunts à la Grèce. La capitale punique est en passe de devenir une ville hellénistique. Le caducée d'Hermès, le cratère de Dionysos, la ciste démétriaque envahissent les stèles[1]. M. G. Picard les a interprétés comme des « emprunts à l'eschatologie hellénique ». C'est peut-être trop réduire leur signification. Car ces symboles figurent sur d'autres monuments que les stèles, sur les monnaies notamment. D'autre part, il faudrait admettre que l'eschatologie retenait toute l'attention des prêtres carthaginois alors qu'elle ne devait constituer qu'une partie de leur cosmogonie. Une autre interprétation est possible, que M. Picard a d'ailleurs entrevue, sans y insister[2]. Autant et plus que des allusions à l'au-delà, le caducée, le cratère et la ciste doivent traduire les relations qui unissent au dieu suprême les dieux secondaires dont ils sont les attributs. De leurs intrusions, Ba'al-Ḥammon sort donc encore grandi.

C'est en revanche toute une conception eschatologique qu'introduisent aux IIIe-IIe siècles les doctrines pythagoriciennes et stoïciennes qui viennent se mêler au culte de Ba'al-Ḥammon et de Tanit. L'imagerie des stèles, qui à partir du IIIe siècle évoque de plus en plus volontiers le voyage des âmes dans l'au-delà[3], du même coup met en valeur la maîtrise des divinités sur le monde des morts et l'universalité de leur autorité.

Dieu souverain universel.

Enrichi par tous ces héritages africains et étrangers, qui ont précisé et comme dégagé de son omnipotence ses « puissances » de dieu du soleil et de la pluie, de la végétation et de l'au-delà, Ba'al-Ḥammon s'est haussé au niveau des grands dieux cosmiques du monde hellénistique, mais sans perdre le contact avec les croyances, les besoins et les aspirations du petit peuple africain. De là vient sans doute qu'il a été généralement adopté par lui.

L'adhésion du petit peuple berbère.

— La quantité d'ex-voto de type indigène.

Malgré la méfiance qu'entretient l'histoire religieuse à l'égard de la statistique, de la masse quantitative des ex-voto puniques et néopuniques retrouvés sur certains sites de l'intérieur on peut déjà tirer des conclusions. Les fouilles de Dougga, de Sousse, d'El-Hofra les ont livrés par centaines. A Mactar on en connaît près d'une centaine ; des dizaines à Médeina, Guelma, Announa, Saint-Leu et en maints autres sites. L'aspect souvent fruste de ces ex-voto et la pauvreté de leur décor plaident pour leur part en faveur d'une origine indigène. On pourrait aussi faire intervenir l'abondance des survivances puniques dans les croyances et surtout dans les rites berbères relatifs à l'agriculture[4]. Ce serait se condamner à rester dans le vague des impressions, tant l'origine des traditions qui survivent est souvent incertaine.

— Le texte d'Hésianax sur l'adhésion des Massyles.

L'adhésion des Berbères au culte de Ba'al-Ḥammon est heureusement attestée d'une manière plus précise par un texte d'Hésianax[5], qui rapporte la mésaventure qui chez les Massyles faillit arriver au légat Calpurnius Crassus lors de la

1. Voir là-dessus G.-Ch. PICARD, *Rel. Afr. Ant.*, p. 92 et s.
2. *Ibid.*, p. 93.
3. Voir *supra*, p. 212 et s., 399.
4. H. BASSET, « Les influences puniques chez les Berbères », *R. Afr.*, nos 308-309, 1921, p. 340-374, a tendance à les minimiser. Voir maintenant les enquêtes de J. SERVIER, citées *supra*, p. 310, n. 1. Les pages consacrées à Ba'al-Ḥammon par H. Basset sont largement dépassées à la suite des découvertes récentes de Ras-Shamra et d'El-Hofra.
5. *F.H.G.*, III, p. 70, no 11.

première guerre punique. Pendant l'expédition africaine de M. Atilius Regulus et de L. Manlius Vulso organisée en 256 pour obliger Carthage à retirer ses troupes de Sicile, Regulus, faisant preuve d'une parfaite méconnaissance des réalités politiques africaines, au lieu de s'allier les populations indigènes toujours prêtes à secouer l'autorité de Carthage, ou du moins de s'attirer leur neutralité bienveillante, les aurait provoquées. Il aurait envoyé son légat Calpurnius Crassus dans le royaume massyle pour obtenir la forteresse de Garaition. L'accueil des Massyles aurait été désastreux. Fait prisonnier, le malheureux légat, suivant le sort fréquemment réservé aux vaincus, aurait été sacrifié à Kronos (= Ba'al-Ḥammon) sans l'intervention salvatrice de Bissaltia, la fille du roi. On doute en général de la valeur historique de ce texte[1]. Pourtant ce qu'on sait du caractère altier de Regulus ne contredit pas le fond de l'histoire. Et malgré sa conclusion romanesque, il offre l'intérêt de nous faire connaître d'une part l'existence d'un royaume massysyle au milieu du IIIe siècle av. J.-C. — ce que n'infirme pas le contexte historique du temps[2]. D'autre part la conversion de ses populations au culte du Ba'al punique — ce que confirment — il est vrai pour le IIe siècle et cette fois chez les Numides de la région de Cirta — deux inscriptions déjà alléguées à propos des sacrifices d'enfants offerts à Ba'al-Ḥammon[3]. Le nom de Tamn, père de la jeune Bissar-ba'al, qui a sacrifié son enfant muet (maudit), pour recevoir du dieu la grâce d'un autre enfant, paraît bien appartenir à l'onomastique berbère.

— Deux inscriptions d'El-Hofra sur l'adhésion des Numides de la région de Cirta.

Au moment où Rome s'apprête à prendre pied en Afrique, Ba'al-Ḥammon et Tanit ne sont donc plus seulement les deux grandes divinités sémitiques d'une Carthage étrangère dont elles dominent le panthéon « à une infinie distance au-dessus des hommes »[4], ils sont, sinon devenus, du moins en passe de devenir les divinités « nationales » de l'Afrique.

Comment, dans ces conditions, a pu s'opérer l'assimilation de Ba'al, dieu vivant et très haut placé, au *Saturnus* romain qui passe pour un dieu déchu ? Pour démêler le processus d'une opération qui s'annonce riche de sens, il nous faut maintenant examiner la personnalité du vieux dieu italique.

1. S. GSELL, *ouv. cit.*, III, p. 83 ; IV, 289, n. 7.
2. Cf. G. CAMPS, *Massinissa*, p. 39 et s.
3. J.-G. FÉVRIER, « Un sacrifice d'enfant chez les Numides », *Ann. Inst. Phil. Hist. or. sl.*, XIII, 1953, *Mél. I. Lévy*, 1955, p. 161-171.
4. Selon l'expression de J. CARCOPINO, « L'aptitude des Berbères à la civilisation d'après l'histoire ancienne de l'Afrique du Nord », *Atti del VIIIo conv. Reale Acc. Ital. Fond. Volta*, 1938, parus en 1940, p. 8 du tiré à part.

CHAPITRE II

SATURNE ROMAIN

Incertitude sur ses origines.

Dans le maquis des opinions anciennes et modernes émises sur les origines du Saturne romain — les unes le considérant comme une divinité spécifiquement méditerranéenne[1], les autres au contraire reconnaissant en lui un dieu indo-européen[2]; certains le faisant venir de la lointaine Phrygie[3], d'autres de Crète[4] et d'autres d'Illyrie[5]; pour les uns divinité proprement italique (tantôt sabine[6], tantôt latine[7] et tantôt sicule[8], il est vrai), pour d'autres apport grec[9] et pour d'autres encore héritage étrusque[10] — il paraît impossible de s'aventurer sans traiter d'abord des grands problèmes que posent les très anciens mouvements de populations en Italie. Les deux questions sont étroitement liées; et aussi délicates l'une que l'autre, du fait de la pénurie de documents pour les périodes les plus anciennes, du fait aussi qu'à l'époque où les renseignements deviennent plus abondants, ils émanent d'auteurs (de Varron à Macrobe) profondément imprégnés de culture hellénistique. De là des difficultés, parfois insurmontables, pour distinguer ce qui est très ancien de ce qui l'est moins.

1. Cf. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, 1917, p. 114; A. Grenier, *Rel. étr. et rom.*, p. 44. C'est aussi l'opinion de P. Grimal, « Le dieu Janus et les origines de Rome », *Lettres d'Humanité*, IV, 1945, p. 24.
2. *Infra*, n. 7 et 8.
3. Déjà M. Mayer, dans le *Lexikon* de Roscher, II, col. 1501 et s. avait songé à la Phrygie. Selon P. Kretschmer, « Die phrygische Episode in der Geschichte von Hellas », *Miscellanea Academica Berolinensia*, 1950, Bd. II, 1, p. 177 et s., le Satre étrusque, d'où vient Saturne, aurait été emprunté par les Etrusques (dans leurs possessions lydiennes de l'Est) à leurs voisins lydo-phrygiens, vénérant un dieu *Satra*.
4. Hypothèse envisagée par A. Piganiol, *ouv. cit.*, p. 114. Pour A. Grenier, *Rel. étr. et rom.*, p. 88-89, il serait le « souvenir » du culte crétois du dieu-père symbolisé par le taureau et la double-hache.
5. Cf. von Scala, *Umrisse der ältesten Gesch. Europas*, p. 54.
6. Le culte de Saturne, comme celui de Minerve et de Diane, aurait été introduit à Rome par Titus Tatius, d'après Varron, *De lingua latina*, V, 74, qui dresse la liste des divinités « sabines », liste dont Miss E. C. Evans, *The cults of the Sabine territory, Pap. and Mon. of the Am. Acad. in Rome*, vol. XI, New York, 1939, p. 152 et s. et plus récemment J. Collart, *Varron, grammairien latin*, Paris, 1954 et éd. commentée du *De l.l.*, Paris, 1954, p. 189-192 ont montré le « caractère inexact, à la fois incomplet et tendancieux » (J.-P. Morel, *M.E.F.R.*, LXXIV, 1962, I, p. 10). — Outre Varron, voir Den. Hal., II, 50, 3; s. Aug., *De civ. Dei*, IV, 23 (qui reprend Varron). — A. Piganiol, *ouv. cit.*, p. 115 considère l'origine sabine de *Saturnus* comme vraisemblable.
7. Selon J. A. Hild, art. *Saturnus* du *Dict. Ant.* de Daremberg, Saglio, Pottier.
8. *Infra*, p. 455 et s.
9. F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, I, 1931, p. 92 qui, renonçant à l'idée d'une civilisation proprement italique, admet une profonde influence grecque dès les origines.
10. Selon l'hypothèse de E. Manni, « A proposito del culto di Saturno », *Athenaeum*, XVI, 1938, p. 223-232 pour qui Saturne serait un dieu étrusque prévolsque vénéré dans les cités volsques, d'où il aurait été évoqué à Rome au premier choc romano-volsque. — P. Kretschmer, « Saturnus », *Die Sprache*, II, 1950, p. 65-71 fait venir Saturnus de Satre et Satre de Phrygie (*supra*, n. 3). F. Altheim, pour sa part, s'est prononcé pour l'origine étrusque de Saturne, les Etrusques ayant joué le rôle d'intermédiaires entre la Grèce et Rome. Cf. déjà G. Herbig, « Satre-Saturnus », *Philologus*, 74, 1917, p. 446-459.

Peut-être tenterons-nous quand même un jour cette aventure. Il ne peut en être question ici. Ce serait d'ailleurs hors de propos. Seule importe à notre sujet une enquête sur la personnalité du Saturne romain. Et c'est seulement dans la mesure où, pour montrer l'évolution de sa personnalité, il faudra faire appel aux origines du dieu, que nous amorcerons quelques incursions dans ce domaine. Comme Tellus, Saturne est en effet à l'époque classique une divinité déchue; « mais nous devinons son antique grandeur »[1]. Nous devrons donc essayer de faire resurgir, autant que possible, cette grande figure de l'ancienne religion romaine, avant de suivre sa déchéance. Cela nous aidera peut-être à comprendre le renouveau qui a suivi sur place sa transplantation en terre d'Afrique.

Incertitude sur l'étymologie du nom.

A définir, ou en tout cas entrevoir sa nature originelle, l'étymologie du nom devrait contribuer. Hélas ! celle-ci même est discutée. Et les Anciens déjà n'étaient pas d'accord à son sujet. Les uns, à la suite de Varron, font dériver *Saturnus* de *sĕro* — *sătum* — *sătiones* et lui attachent du même coup l'étiquette de dieu des semailles : *quare quod caelum principium, ab satu est dictus Saturnus*[2]. Festus[3], Arnobe[4], Lactance[5], saint Augustin[6], Macrobe[7] se sont contentés de reproduire l'explication varronienne, conforme à la doctrine stoïcienne[8]. Saturne en sort créateur du monde, père des dieux et des hommes[9]. Il est clair que l'exégèse d'un théologien nourri de philosophie grecque ne peut constituer une source de renseignements d'une valeur incontestable pour une divinité appartenant à la religion romaine primitive. D'autre part l'explication ne convient ni à la linguistique — la quantité de l'*ā* de *Sāturnus* s'y oppose[10] — ni au sens. Rien en

1. Comme l'écrit pour Tellus, H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome*, p. 51.
2. *De l.l.*, V, 64.
3. Festus, 432, 18 L : *Qui deus in Saliaribus Sat(e)urnus nominatur videlicet a sationibus.*
4. *Adv. Gent.*, IV, 9 : *Saturnum praesidem sationis.*
5. *Div. Inst.*, I, 23, 5 : *natum esse Saturnum qui et sator omnium deorum fuit.*
6. *De civ. Dei*, VII, 13 = Varron, *Ant.*, 16, 20 a : *Saturnus unus est de principibus deus, penes quem sationum omnium dominatus est.* Cf. aussi *De civ. Dei*, VI, 8 = Varron, *Ant.*, 16, 22 : *sicut opinatur Varro, quod pertineat Saturnus seminis dator vel sator ; et omnium seminum (sc. potestatem habere respondetur) Saturnum, et ideo seminationem quoque hominis non posse ab eius operatione se iungi)* ; VII, 3 = Varron, *Ant.*, 16, 25 : *confert selectus (sc. deus) Saturnus semen ipsum* ; VII, 18 : *quod pertineat Saturnus ad semina* ; VII, 19 = Varron, *Ant.*, 16, 28 : *haec et alia de Saturno dicuntur et ad semen omnia referuntur.*
7. *Sat.*, I, 10, 20 : *Saturnumque a satu dictum, cuius causa de caelo est.*
8. H. DAHLMANN, *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*, Berlin, 1932, p. 16 et s. a montré que le livre V du *De l. l.* était d'inspiration stoïcienne. Sur l'inspiration stoïcienne de la théologie de Varron, cf. P. BOYANCÉ, « Quelques remarques sur la théologie de Varron », *R.E.L.*, XXXI, 1953, p. 39-40, pour qui Varron, dans sa théologie, s'inspirait non de Posidonius, mais d'Antiochus d'Ascalon, dont les vues sur l'âme du monde sont apparentées au stoïcisme, tout en restant personnelles ; pour J. PÉPIN, « La « théologie tripartite » de Varron », *R. Et. Aug., Mém. Bardy*, II, 3-4, 1956, p. 265-295, les sources de Varron sont plus précisément stoïciennes. Cf. *supra*, p. 449.
9. Cf. déjà *supra*, n. 5 (Lactance) ; en outre Isid., *Orig.*, VIII, 11, 30 : *Saturnus origo deorum et totius posteritatis a paganis designatur.*
10. Il est vrai qu'on trouve aussi, comme on l'a souvent fait remarquer (G. WISSOWA, *Rel. u. Kult. d. Röm.*[2], p. 204-205 ; ERNOUT et MEILLET, *Dict. étym. lang. lat.*, s.v.) *Saeturni pocolom* dans la fameuse inscription de Duenos (*C.I.L.*, I,[2], 449) et *Sateurnus* dans Festus, 432, 18 L. On en a conclu que le rapprochement Sāturnus-sătus était « dû à l'étymologie populaire » (A. Ernout). Et de nombreux savants modernes l'ont accepté : outre WISSOWA, BAILEY, *Phases in the Religion of ancient Rome*, Londres, 1932, p. 55 ; N. TURCHI, *La religione di Roma antica*, Rome, 1939, p. 173 et s. ; A. GRENIER, *Rel. étr. et rom.*, Paris, 1949, p. 114. Cette étymologie a été discutée par F. ALTHEIM, par J. ALBRECHT, *ouv. cit.*, *infra*, n. 1, p. 451 en dernier lieu par A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema degli origini*, 1956, p. 83, 90. A. ERNOUT est revenu sur les différentes graphies de Saturnus, dans « Les éléments étrusques du vocabulaire latin », *Bull. Soc. Linguist.*, 30, 1930, p. 82-124 = *Philologica*, p. 50 : « Il semble y avoir eu, en étrusque, dans des conditions du reste mal connues, une hésitation, surtout en syllabe initiale, entre *a* et *ai* (> *ae*). L'exemple le plus clair en est *Sāturnus* qui alterne avec *Saeturnus*, attesté épigraphiquement... » ; quant au *Sateurnus* de Festus, ce « doit être une graphie corrompue de Saeturnus ». On retiendra la référence à l'étrusque (*infra*, p. 459).

effet ne désigne Saturne comme dieu des semailles : ni sa fête des Saturnales qui ne correspond pas à la saison des ensemencements[1], ni son attribut, la harpè, qui n'est pas un instrument utilisé à cette fin[2]. L'appellation de *sator* ou de *praesens sationis* repose donc sur une fausse étymologie, qui s'explique d'ailleurs assez bien par le « cycle céréalien », qui du 13 au 21 décembre enserre les Saturnales du 17. Bien qu'à l'origine il ne soit pas le dieu des semailles, on conçoit donc que dans cette « ambiance », comme le note justement M. J. Bayet[3], il ait été « tenu très tôt pour tel ».

D'autres, à la suite de Cicéron lui-même influencé peut-être par l'identification déjà admise depuis longtemps avec Kronos, le dieu-vieillard, font venir *Saturnus* de *sătur-săturare*, et le mettent en rapport avec le Temps : *Saturnus autem est appellatus, quod saturaretur annis*[4]. Et plus loin, Cicéron récidive : *Saturnus, quia se saturat annis*[5]. Aulu-Gelle[6], Lactance[7], et saint Augustin[8] ont répété le rapprochement étymologique de Cicéron, appelé à un vif succès dans les milieux néoplatoniciens qui transposèrent Kronos-Saturne dans la théologie de l'Aiôn. Martianus Capella, influencé par cette doctrine et sans doute aussi par les symboles des ex-voto africains qu'il côtoyait, devait l'illustrer en donnant pour attribut à Saturne le serpent ourovore, symbole du Temps éternel[9]. Mais Cicéron a beau invoquer en faveur de ses explications l'autorité des *maiores*, leur valeur n'en est pas accrue pour autant. En fait c'est une étymologie populaire qu'il reprend à son compte par le truchement du stoïcien C. Lucilius Balbus. Et il convient d'ailleurs un peu plus loin[10] de ce que le pontife C. Aurelius Cotta,

1. G. WISSOWA, *ouv. cit.*, considère la date des Saturnales (17 déc.) comme la fin des semailles d'hiver. Ce qui va contre les traditions et les calendriers de l'agriculture italienne antique : les premières semailles ont lieu entre le 15 septembre et le 10 octobre ; les secondes éventuellement à la fin de l'hiver. Selon Columelle, *R.R.*, II, 8, les cultivateurs avisés (*prudentes agricolae*) arrêtent labours et semailles 15 jours avant le solstice d'hiver. Columelle est confirmé par Varron, *R.R.*, I, 34 qui donne aussi le solstice d'hiver comme limite, et par Pline, *N.H.*, XVIII, 204, qui note que la germination s'achève en 7 jours si l'on sème avant le solstice, alors qu'elle demande 40 jours si l'on dépasse ce délai. Voir R. BILLIARD, *L'agriculture dans l'Antiquité*. — J. ALBRECHT, *Saturnus, seine Gestalt im Sage und Kult*, 1943, p. 8-9, n. 11, s'est demandé en outre pourquoi il y aurait eu à Rome deux fêtes des semailles, les *Saturnalia* et les *Feriae sementivae*. Cet argument ne vaut pas. Car, en dépit de Varron, I, 2, 1 ; VI, 26 : *sementivae feriae dies is, qui a pontificibus dictus, appellatus a semente, quod sationis causa susceptae*, les *Feriae sementivae* du 24 janvier n'ont rien à voir avec les travaux d'ensemencement, comme l'ont montré L. DELATTE, « Quelques fêtes mobiles du calendrier romain », *L'Ant. Class.*, V, 1936, p. 381-391 et J. BAYET, « Les « Feriae sementivae » et les Indigitations dans le culte de Cérès et de Tellus », *R.H.R.*, 137, 1950, p. 172-206 ; elles sont (p. 175) un « rituel de germination des grains et de sauvegarde de leur végétation ».
2. La harpè peut être en effet un instrument de la moisson, non des ensemencements. Sur les divers types de harpè et sur leur signification, cf. *supra*, p. 143.
3. Art. cit., *R.H.R.*, 1950, p. 199, n. 2. Pour M. P. NILSSON, *R.E.*, II, A, 1, col. 206, s.v. *Saturnalia*, celles-ci auraient été originellement une fête des semailles.
4. *De nat. deor.*, II, 25 : *Saturnum autem, eum esse voluerunt, qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret, qui deus graece id ipsum nomen habet.* Χρόνος *enim dicitur ; qui est idem* Κρόνος, *id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus, quod saturaretur annis. Ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit aetas temporum spatia, annisque praeteritis insaturabiliter expletur.*
5. *Ibid.*, III, 24.
6. *N. Att.*, V, 12, 1 reprend à son compte le rapprochement *Jupiter-juvare* de Cicéron.
7. *Div. Inst.*, I, 12 : *Saturnum, qui cursum et conversionem spatiorum et temporum continet ; eumque graece id ipsum nomen habere.* Κρόνος *enim dicitur, quod est idem quod* Χρόνος, *id est spatium temporis. Saturnus autem est appellatus, quod saturetur annis.*
8. *De civ. Dei*, IV, 10 : *quia Saturnus, inquiunt, temporis longitudo est. Tempus ergo colunt, qui Saturnum colunt* ; VII, 19 = Varron, *Ant.*, 16, 26 : Κρόνον *appellatum dicit, quod graeco vocabulo significat temporis spatium, sine quo semen, inquit, non potest esse fecundum* ; cf. aussi VI, 8 ; et Isid., *Orig.*, VIII, 11, 31.
9. *Supra*, p. 9.
10. *De nat. deor.*, III, 24. Sur l'attitude de Cotta, voir K. KERÉNYI, *Die antike Religion*, p. 123.

représentant de la tradition, la repousse avec un intransigeant mépris. Elle est aussi fausse que l'étymologie varronienne.

Du moins ces deux tentatives d'explication, même malheureuses, offrent-elles un triple intérêt. Celui de nous montrer qu'à la fin de la République, car c'est aussi le moment où l'on commence à écrire sur les Saturnales[1], alors que le paganisme se sent décliner et vaciller, certains commencent à s'interroger sur les vieux dieux et les anciens rites, au reste plutôt à titre de curiosité que comme un « pèlerinage aux sources ». Ensuite de nous révéler, sans plus tarder[2], un Kronos-Saturne, dieu de la végétation et dieu du temps, deux des aspects essentiels de El et de Ba'al. Celui enfin de prouver que les théories et les rapprochements hellénisants, élaborés dans les milieux stoïciens, cachent une réalité plus ancienne et différente, celle dont se réclame C. Aurelius Cotta.

Les grands moments de son histoire.

De quand date cette transformation ? Est-il possible de fixer dans le temps l'intervention des éléments grecs et autres, qui a modifié la nature d'une divinité primitive et la structure de ses rites ? Si la réponse est positive, nous pouvons espérer retrouver la personnalité initiale du *Saturnus* romain, retracer son évolution et, chemin faisant, déceler sa véritable étymologie.

L'examen des textes relatifs à Saturne et à sa fête des Saturnales, les nombreuses recherches effectuées sur sa légende aussi bien que sur son culte, depuis la dissertation de G. Sippel en 1848[3] jusqu'à celle de J. Albrecht en 1943[4], sans oublier les précieux apports de G. Wissowa, de J. A. Hild et de M. P. Nilsson, pour ne citer que les plus importants, mettent en valeur l'importance d'une date, celle de 217 av. J.-C., décisive pour l'hellénisation du culte. Pour Wissowa en particulier[5], cette date aurait vu l'introduction du lectisterne, signe de l'adoption du *ritus graecus* ; l'assimilation de Saturne et de Kronos aurait été alors réalisée.

D'autre part l'étude des calendriers montre que, si le 17 décembre correspond à la fête des Saturnales (*Feriae Saturno*)[6], ce même jour est aussi celui de la fondation du temple de Saturne (*Saturno ad forum*)[7]. Or nous connaissons la date

1. Le premier qui traita des Saturnales d'un point de vue historique fut un patricien de l'époque de Sylla, L. Mallius, ou Manlius ou Manilius. Il y eut ensuite M. Verrius Flaccus, grammairien de l'époque augustéenne, Iulius Modestus, qui écrit un traité *De feriis*, puis le jurisconsulte Masurius. Cf. Macr., *Sat.*, I, 4 et s. Il semble que Lucain ait écrit aussi des Saturnales, œuvre perdue, à laquelle fait allusion Stace, *Silves*, II, 7, 54 et s. De même Lucien de Samosate ; mais ses Saturnales écrites sous forme de lettres sont très discutées : Ch. Guignebert, *Tertullien*, p. 312-313 y voyait non un « simple marivaudage littéraire », mais l' « écho de plaintes profondes », traduisant le malaise social du IIe siècle ; A. Peretti, *Luciano un intellettuale greco contra Roma*, Florence, 1946, p. 41-43, parle de « révolte prolétarienne », de « cri de révolte sociale » contre Rome ; J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, 1958, p. 512-513 voit dans cette interprétation un contresens : les lettres de Lucien sont des « plaisanteries de Saturnales » ; « il s'agit de farces, seules manifestations du pouvoir de Kronos (qui en a perdu toute la réalité), non de doctrine socialiste ». Malgré le caractère plus littéraire que religieux des recherches de Cicéron et de Varron, il serait utile de rechercher dans quelle mesure elles ont pu préparer les esprits aux réformes religieuses d'Auguste.

2. Plus d'un siècle avant que Philon de Byblos ne consigne l'identification d'El-Kronos.

3. *De cultu Saturni*, Diss. Marburg, 1848.

4. *Saturnus, seine Gestalt im Sage und Kult*, Diss. Halle, 1943.

5. *Rel. u. Kult. d. Röm.* ², p. 205 et s., 420 et s. De même Marquardt, *Staatsverwaltung* ², t. III, p. 379, 586 et s. ; N. Turchi, *La rel. Rom. ant.*, p. 103.

6. *Fast. Maff.* : *C.I.L.*, I², 1, p. 226.

7. *Fast. Amit.* : *C.I.L.*, I², 1, p. 245. Cf. Macr., *Sat.*, I, 8, 1 : *Varro...scribit aedem Saturni ad forum faciendam locasse L. Tarquinium regem, Titium vero Larcium dictatorem Saturnalibus eam dedicasse.*

de la dédicace de ce temple : 497 av. J.-C. Et les textes disent clairement[1] que l'on y sacrifiait *aperto capite*, ce qui relève du *ritus graecus*, au moins autant que le lectisterne introduit en 217. Tandis que la statue de culte représentant Saturne *velato capite*[2] reproduisait exactement celle du Kronos grec. Déjà à cette date par conséquent l'hellénisme avait affecté la personne du dieu et les rites de sa liturgie.

Allons plus haut. Malheureusement les textes sûrs manquent désormais, remplacés le plus souvent par des récits à caractère légendaire. En revanche abondent les théories plus ou moins audacieuses et les rapprochements plus ou moins valables. Beaucoup de prudence s'impose donc. Comme le Ba'al africain, Saturne eu sa « préhistoire », avant d'être introduit dans le panthéon de la vieille religion romaine.

A. — *La préhistoire de Saturne.*

Tandis que certains dieux comme Mercure ou Mars sont très clairement, au moins dans leur forme seconde, des *interpretationes romanae* des dieux grecs Hermès et Arès, que d'autres comme Apollon paraissent proprement helléniques jusque dans leur nom[3], Saturne semble, à première vue, par son caractère et par son nom, être typiquement romain, et par son origine, italique. Tous les auteurs anciens qui en parlent, et Cicéron lui-même dans le *De natura deorum*[4], quelle que soit par conséquent leur théorie sur l'étymologie de son nom, le présentent, d'une manière ou d'une autre, comme une vieille divinité agraire. La tradition populaire lui attribuait l'introduction de l'agriculture, de l'arboriculture, de la frappe des monnaies[5] ; et toute sa légende tendait à faire de lui le roi des temps heureux, le maître de l'abondance.

L'analyse de cette légende montre — et tout le monde l'admet aujourd'hui — qu'elle est pour une très large part, sinon totalement, empruntée à celle de Kronos. On ne peut donc l'utiliser pour retrouver les traces du plus vieux Saturne.

Restent les Calendriers. Tous s'accordent à fixer au XVI (*ante Caes.*, XIV) K. IAN., c'est-à-dire au 17 décembre les *Feriae Saturno*, ou *Saturnalia*[6]. On

1. Festus, p. 322b, 28 : *Saturnii quoque dicebantur, qui castrum in imo clivo Capitolino incolebant, ubi ara dicata ei deo ante bellum Troianum videtur, quia apud eam supplicant apertis capitibus. Nam Italici auctore Aenea velant capita* ; de même *Festi ep.*, p. 119, 14 ; Plut., *Ant. Rom.*, 11 ; Macr. *Sat.*, I, 8, 2 : *Illic* (*in aede Saturni*) *graeco ritu capite aperto res divina fit* ; I, 10, 22 ; Den. Hal., I, 34, 4 ; VI, 1, 4.

2. Macr., *Sat.*, III, 6, 17 ; Serv., *Aen.*, III, 407 ; Fulgentius, *Mythol.*, I, 2.

3. Voir J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste*, Paris, 1955.

4. A propos de Ops, sa compagne : II, 25, 64.

5. Cf. Macr., *Sat.*, I, 7 ; 10.

6. *Fasti Maff.* : *Sat*(*urnalia*). *Feriae Saturn*(*o*) (*C.I.L.*, I², 1, p. 226) ; *Amit.* : *Sat*(*urnalia*). *Fer*(*iae*) *Saturno. Saturn*(*o*) *ad For*(*um*) (I², 1, p. 245) ; *Guidizzol.* : *Saturnalia* (I², 1, p. 253) ; ils appartiennent à l'époque augustéenne ; le plus ancien, celui de Guidizzoli à 27 av. J.-C. Cf. aussi deux ménologes rustiques datables entre 36/39 et la fin du Ier siècle (I², p. 280 et 281) ; les *Hermeneumata* (glossaires gréco-latins des IIe-IIIe s. ap. J.-C.) ; le *Feriale Duranum* ; Ausone, *De feriis lat.* ; Prudence, *Contra Symm.*, II, 858 ; *Contra Pagan.*, 68 ; Paulin de Nole, *Poem. ult.* ; *Fasti Philocali* (*C.I.L.*, I², 3, p. 278) ; *Fasti Silvii* (I², 1, p. 279). Comme le note H. Stern, les *Saturnalia* sont les seules fêtes à figurer dans tous les *ferialia*, sauf dans le *Feriale Capuanum* de 387 qui ne donne plus que sept fêtes autorisées par les empereurs chrétiens. Voir le tableau dressé par H. Stern, *Le calendrier de* 354, après la p. 116 ; il faut y ajouter les *Fasti Antiat. Vet.*, qui datent de la fin du IIe siècle-début Ier siècle av. J.-C. et qui sont donc le plus ancien calendrier connu (G. Mancini, *Not. d. Scavi*, 1921, p. 73-141). Voir surtout les précieuses bibliographies fournies par A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, XIII, 1, 2.

n'a pas manqué de souligner que cette date coïncidait avec le « cycle céréalien », qui s'ouvre le 13 et se termine le 21 avec le sacrifice à Hercule et à Cérès d'une truie pleine[1]. On a moins insisté sur le caractère chthonien qu'offrent beaucoup des fêtes de ce mois de décembre, proche à beaucoup d'égards de février, le mois des morts[2]. On a moins encore, à ma connaissance, remarqué que les grandes fêtes agraires et chthoniennes s'adressaient surtout à des divinités sabines. Sol, Saturne, Ops, Larenta, les Lares figurent dans la liste dressée par Varron[3]; et si Consus ne s'y trouve pas, c'est sans doute par omission[4]. *Décembre apparaît donc comme un mois sabin.* Et l'on est en droit de se demander si Saturne, dont les fêtes caractérisent ce mois au point de lui fournir, le cas échéant, le thème de son illustration[5], et dont la tradition, d'autre part, fait l'inventeur de l'agriculture, n'est pas précisément à l'origine le grand dieu des Sabins primitifs... à une époque où l'Italie s'appelait *Saturnia* et le Capitole *Saturnius*.

Saturne, dieu « sabin »?

Cette hypothèse, fondée sur l'analyse du calendrier et sur la liste varronienne, recevrait un commencement de confirmation, si cette époque pouvait être précisée et si cette précision s'accordait avec le contexte historique des mouvements de peuples dans l'Italie primitive.

M. P. Grimal a apporté à la première question un élément de réponse[6]. Dans le passé légendaire, antérieur à l'âge d'or, et tel que l'ont reconstitué les mytho-

1. Macr., *Sat.*, III, 11, 10; cf. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.* ², p. 282; J. Bayet, *Orig. Hercule rom.*, p. 357, n. 7 et p. 391. Sur ce « cycle céréalien » des 13-21 décembre, cf. J. Bayet, *R.H.R.*, 1950, p. 174, n. 1. Pour P. de Francisci, *Primordia civitatis*, 1959, p. 322 et s., tout le mois de décembre a d'ailleurs un caractère agricole, depuis le 11, où se célèbre un *agonium* en l'honneur de *Sol Indiges*, le Soleil étant invoqué alors comme puissance promotrice de la fertilité (Varron, *R.R.*, I, 1, 5; Lucrèce, V, 1437; Virg., *Georg.*, I, 5) jusqu'au 23, fête des *Larentalia*, en l'honneur d'*Acca Larentia = Mater Larum = dea Dia*. On peut ajouter à cette liste : les fêtes de *Bona dea* des 3 et 4 décembre et les *Faunalia* du 5 décembre, en l'honneur de Faunus, le vieux dieu protecteur des troupeaux et des bergers : selon les légendes *Bona dea* est la fille ou l'épouse de Faunus (P. Grimal, *Dict. Myth. gr. lat.*, p. 66) et elle est à l'origine une déesse chthonienne de l'abondance (représentée avec une corne d'abondance et des serpents), assimilée plus tard seulement à Hygie (F. Cumont, « La Bona Dea et ses serpents », *M.E.F.R.*, 1932, p. 1-5; A. Greifenhagen, *Röm. Mitt.*, 1937, p. 227-244). Même la fête du 1er décembre en l'honneur de Neptune n'échappe pas à cette ambiance agraire (au moins à l'origine) : T. Liv., I, 9, 6 rapporte que Romulus organisant le rapt des Sabines, prépara des jeux solennels en l'honneur de *Neptunus equestris*, jeux qu'il nomma *Consualia*; ce qui signifie sans doute que Consus a fait place à un Poseidôn grec, car il y a plusieurs traces d'hellénisme dans ce passage de T. Live.

2. Les *Consualia* sont vouées à l'ensevelissement des grains; les *Saturnalia* comportent un aspect funèbre, avec le sacrifice du *Saturnalicius princeps* et les *munera* (*infra*, p. 461); quant à Ops, elle est en rapport étroit avec Consus : voir en dernier lieu G. Dumézil, *Latomus*, XIII, 1954, p. 136, n. 2.

De même *Diva Angerona*, déesse des morts pour P. Lambrechts, *L'Ant. class.*, XIII, 1944, p. 45-49, déesse du silence pour U. Pestalozza, *Relig. medit.*, 1951, p. 336 et s., déesse des jours étroits (*angustiae*) qui agit par le silence sur le temps diminué du Soleil pour G. Dumézil, *Déesses latines et mythes védiques*, coll. Latomus, 1956, p. 44-70, présente un double aspect, agraire et infernal. Enfin aux *Larentalia*, le flamine de Quirinus sacrifie sur un *mundus* = tombeau de Larenta, vieille divinité liée à Quirinus (Varron, *De l.l.*, VI, 24 : *ad sepulcrum Accae*). Par rapport à février, mois des *Parentalia*, dont les fêtes funéraires sont destinées à apaiser les Mânes, décembre apparaît comme le mois dont les fêtes doivent apaiser les divinités chthoniennes de la Terre. On notera le parallélisme des fêtes du 17 décembre (*Saturnalia*) et du 17 février (*Quirinalia*); sur Saturnus et Quirinus, tous deux dieux agraires de l'abondance, voir G. Dumézil, *Jupiter-Mars-Quirinus*, 1941, p. 144 et s.

3. *De l.l.* V, 74; *Larenta* figure sous le nom de *Larunda* parmi les divinités sabines introduites par Titus Tatius. Cf. aussi la liste de Den. Hal., II, 50, où Kronos prend la place de Saturne, tandis que sa parèdre Rhéa s'identifie à Ops (Aug., *De civ. Dei*, IV, 23).

4. La liste de Varron n'est en effet pas complète (cf. *supra*, n. 1) : voir E. C. Evans, *The cults of the Sabine territory*, p. 183 et s. qui note que Consus est pourtant en relation étroite avec le territoire sabin. Sans doute ne figure-t-il pas dans la liste parce que Varron met en rapport Ops et Saturne, comme représentants de la Terre et du Ciel.

5. Comme dans le calendrier de 354 : H. Stern, *ouv. cit.*, p. 283 et s.

6. Dans son étude sur le dieu Janus et les origines de Rome, *Lettres d'Humanité*, IV, 1945, p. 103.

graphes, Janus, premier roi du Latium aurait reçu en Italie Saturne, chassé de Crète. Il l'aurait accueilli dans une presqu'île appelée *Oenotria*[1]. Si ce renseignement peut être pris à la lettre, bien que, comme le note prudemment l'auteur, il soit « dangereux de vouloir serrer trop rigoureusement la chronologie des légendes », il impliquerait que le règne de Janus est postérieur à l'arrivée en Italie des Oenotriens. Or ceux-ci peuvent être considérés — J. Bérard l'a montré[2] — comme les plus anciens colons « préhelléniques », signalés par les légendes vers le xviiie-xviie siècle av. J.-C. Le règne de Janus et l'arrivée de Saturne se situeraient donc chronologiquement après cette date. On peut aller plus loin. Si l'on en croit Denys d'Halicarnasse[3], quand les Pélasges, obéissant à l'oracle de Dodone, arrivèrent en Italie, celle-ci portait le nom de *Saturnia*. Autrement dit, la « Saturnie » existait au moment des grandes invasions pélasgiques qui eurent lieu entre le xve et le xiie siècles av. J.-C. Il semble donc qu'on puisse dater des xvie-xve siècles la grande époque de « Saturne »[4], celle qui correspond à la mainmise d'un peuple d'agriculteurs sur l'Italie centrale, plus tard territoire sabin, et probablement au triomphe dans les pays de la Méditerranée occidentale d'une civilisation agricole. C'est en tout cas le moment où apparaît un peu partout le culte d'un « dieu » de la fertilité, représenté par un taureau, à côté bien entendu d'une déesse de la fécondité. Saturne fut-il alors le grand dieu de la Méditerranée occidentale, alors qu'en Méditerranée orientale il cédait la prééminence à la Terre-Mère ? C'est possible. Cette souveraineté masculine rendrait compte de plus d'une singularité[5].

de la fertilité : (dieu-taureau).

Bien sûr, les noms de « Saturne » et de « Saturnie » sont des attributions tardives des mythographes. Ils recouvrent seulement pour la haute époque envisagée la notion d'un dieu mâle et de son royaume. Mais on n'a sans doute pas eu tort de considérer le Saturne du Capitole, dieu des Sabins des premiers temps de Rome, comme le symbole de la civilisation agricole « méditerranéenne »[6].

En Italie, son royaume s'étendait bien au-delà de la région centrale, jusqu'au sud du Bruttium, où l'on a relevé plus d'une fois la fréquence des noms du type *Taurianum*, *Tauromenium*, *Tauroentum* dans les zones voisines du détroit[7].

C'est cette « Saturnie », fondamentalement méditerranéenne, qu'à la fin du

« dieu » sicule.

1. Tert., *Ad. Nat.*, II, 12. Sur la légende de Saturne, voir J. Albrecht, *ouv. cit.*, p. 23 et s. Le problème des légendes de Janus, Saturnus, Picus et Faunus a été repris dans son ensemble par A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1956, qui a examiné les facteurs historico-religieux qui ont permis et parfois déterminé la formation de cette tradition des premiers rois latins.

2. J. Bérard, *Colonis. gr. Italie mérid. et Sicile*, p. 462 et s.

3. I, 19, 3.

4. Sans qu'on puisse attacher une grande valeur chronologique aux données légendaires, il est tout de même curieux de constater qu'une indication fournie par Tertullien, *Apol.*, XIX, 2 permet d'arriver à la même conclusion; il l'emprunte à l' « histoire de Thallus, qui rapporte que Belus, roi des Assyriens, et Saturnus, roi des Titans, firent la guerre à Jupiter; (or) il apparaît que Belus précéda de 322 ans la ruine de Troie ». Si le règne de Saturnus fut, comme le texte semble le dire, contemporain de celui de Belus, la ruine de Troie étant fixée vers 1183 (J. Bérard, *Mém. Ac. Inscr. B. Lett.*, t. XV, 1960, p. 3), le règne de Saturne correspondrait bien au xvie siècle av. J.-C.

5. Notamment de la prééminence d'un dieu-père en Sardaigne (*Sardus pater*), et de la prééminence, fondée sur une lointaine tradition, de Ba'al sur Tanit partout en Afrique, sauf à Carthage, où sous l'influence directe de l'Orient, Tanit avait le pas sur Ba'al.

6. Comme l'a soutenu A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome, passim.*, en particulier p. 211 et s.

7. Voir F. Altheim, *Gesch. latein. Sprache*, 1951, p. 26 et n. 2 (où sont réunies toutes les références).

II[e] millénaire traversent les Sicules avant de s'installer en Sicile vers le début du I[er] millénaire[1]. Ce peuple indo-européen venu du Nord (le peuple de la faucille — *secula* — ou peut-être du dieu à la faucille[2] ?) était-il initialement agriculteur ? Ou bien l'est-il devenu au contact des populations « saturniennes » ? On ne peut le dire. Du moins pratique-t-il l'agriculture quand il s'implante en Sicile, où il occupe de préférence les régions cultivables de Tauromenium, de Leontinoi et de Catane, de Zancle et de Myles, de Mégara et de Syracuse[3].

Ce sont d'ailleurs les Sicules qui ont donné à Zancle son nom qui, d'après la tradition littéraire[4], s'explique par un mot sicule (*zanclon*) désignant la faucille. Quant à Tauromenium, une autre de leur fondation, elle serait à mettre en relation avec une innovation de grande portée : la création du nom d'Italie. Réservé d'abord à la pointe méridionale du Bruttium, ce nom s'étendit progressivement vers le Nord. Pour F. Altheim[5] l'*Italie* serait le pays des 'Ιταλοι ou des *Itali*, le nom du peuple ayant donné le nom du pays. Or 'Ιταλός ou Οὐίταλος dériverait du sicule et désignerait le jeune taureau (en osque *viteliú* ; en latin *vitulus*). Les *Itali* se seraient d'ailleurs considérés eux-mêmes comme de jeunes taureaux, fils du dieu-taureau. Le souvenir de cette origine devait se perpétuer sur les monnaies[6].

Numen de l'agriculture

En définitive qu'il s'agisse de la « Saturnie » pré-sicule ou de l'« Italie » sicule, le « dieu » qui domine toute la période antérieure à la fondation de Rome semble bien être un « dieu » de la fertilité et de la fécondité, représenté par un dieu-taureau et peut-être par un dieu à la faucille. Mais il n'a rien à voir, on en conviendra, avec les semailles. Dans le monde des « puissances divines » qui dirigent la vie des hommes, il compte pour le *numen* de l'agriculture, force principale d'un monde paysan. De là vient sans doute que les mythographes l'aient plus tard interprété comme roi.

1. Le problème sicule a fait l'objet d'une mise au point récente de la part de G. VALLET, *Rhegion et Zancle*, Paris, 1958, p. 97 et s., qui a confronté les données littéraires, philologiques et archéologiques. Cette chronologie lui est empruntée.
2. Cf. MOMMSEN, *Hist. rom.*, I, p. 28. Pour DE SANCTIS, *Storia dei Romani*, I, p. 100, les Sicules tireraient leur nom de la *sica*, poignard de bronze triangulaire de l'énéolithique italien. Selon A. PIGANIOL, *ouv. cit.*, p. 12 et s. et 36 qui se fonde sur Den. Hal., I, 9, 1, les Sicules, comme les Ligures, appartenaient à une civilisation paysanne homogène qui se serait développée sur une partie de l'Europe, de l'Atlantique à la Méditerranée, en Thrace, en Crète et peut-être même jusqu'en Berbérie. SANTO MAZZARINO a pour sa part surtout insisté (*Dalla monarchia allo stato repubblicano*, p. 11 et s.) sur leur origine indo-européenne, leur qualité de conquérants, qui les a mis en contact avec les éléments méditerranéens, avec qui ils ont dû composer. L' « extrême réceptivité » des Sicules a d'ailleurs été soulignée par J. BAYET, *R.E.L.*, 1936, p. 447.
3. Voir J. BÉRARD, *ouv. cit.*, p. 92 et s., 125 et s.
4. Thuc., VI, 4, 5-6 ; fragment des *Aitia* de Callimaque découvert sur *Oxyrh. Pap.*, XVII, n° 2080, v. 60 et s. (cf. éd. Budé, 2[e] éd., 1940, p. 57) ; Steph. Byz., s.v. Ζάγκλη ; cf. aussi Sil. Ital., *Pun.*, XIV.
5. *Gesch. lat. Sprache*, p. 25-30 ; *Röm. Gesch.*, I, 1951, p. 44-45. D'après la légende (Hellan., ap. Den. Hal., I, 35 ; Ps. Apollod., II, 5, 10) un taureau échappé du troupeau d'Héraklès pour passer en Sicile s'appelait οὐίταλος, et ce nom était celui du veau dans le dialecte indigène. Cette étymologie d'*Italia*, répétée par les Anciens, a été généralement acceptée par les Modernes : cf. J. BÉRARD, *ouv. cit.* et G. VALLET, *ouv. cit.*, p. 103-104, n. 2 et 3. — Sur l'extension progressive du vocable, réservé d'abord à la pointe du Bruttium (Thuc., VI, 44, 2-3), et qui a gagné ensuite vers le Nord (Den. Hal., I, 35 ; Arist., *Pol.*, VII, 9 ; Strab., VI, 254), voir CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'Antica Sicilia*, I, p. 43-46 ; SCHERLING, *R.E.*, suppl. Bd. III, col. 1248-1249, s.v. *Italia* ; J. BÉRARD, *ouv. cit.*, 2[e] éd., p. 445 ; E. WICKEN, *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Appenninenhalbinsel bis* 300 *v. Chr.*, 1937, p. 107-108 ; G. VALLET, *ouv. cit.*, p. 103.
6. Au moment de la guerre sociale, les monnaies portent la légende osque *viteliu*. De même les monnaies frappées à Rhegion sous Anaxilas portent au revers une tête de jeune taureau, symbole de l'ancienne Italie.

défendu par un génie particulier.

Ce *numen* n'est pas seul. Aulu-Gelle nous a transmis une liste de très anciennes et très officielles invocations du *ritus romanus*, adressées à des appellations divines doubles, parmi lesquelles figure *Lua Saturni*[1]. Dans ces familles divines, courantes dans la théologie primitive de Rome et particulièrement nombreuses, semble-t-il, chez les Osques et les Ombriens, W. Fowler[2], puis plus récemment et avec plus de précision M. J. Heurgon[3] ont montré que la première divinité appartenait à la seconde comme un *numen* inférieur à une puissance supérieure, comme un génie particulier à une divinité principale. Or le sens et la nature de *Lua*, sur lesquels on a beaucoup discuté, ont été élucidés il y a peu par M. G. Dumézil[4] qui, s'appuyant sur deux passages de Tite-Live, sur l'étymologie du mot *lua, luere, lues* et sur un rapprochement avec la déesse védique Nirṛti, a révélé en *Lua* la déesse qui « anéantit les armes des ennemis », qui en qualité d'auxiliaire protège par conséquent le dieu qui, lui, assure l'abondance. Par là le groupe *Saturnus-Lua* répond aux deux besoins fondamentaux, agricoles et militaires, des anciens Romains, paysans-soldats[5]. On ne manquera pas non plus d'observer que dans les légendes de Ras-Shamra, Anat remplit la même fonction auprès de El, son père.

Vers le temps de la fondation de Rome, alors qu'en Phénicie un panthéon auréolé de légendes était constitué depuis longtemps autour de la personne de El puis de Ba'al son héritier, qu'en Afrique du Nord un dieu égypto-berbère s'était déjà dégagé d'un vieux fonds de croyances naturalistes, l'Italie, dont l'âme religieuse s'animait pourtant aux mêmes sources agraires, en était restée au stade primitif des « puissances divines » encore impersonnelles. En deux siècles et demi, elle va rattraper son retard, grâce souvent à des influences extérieures. Au point de vue religieux, cette période est décisive. Pour Saturne, en recevant un nom, va-t-il seulement préciser ou au contraire développer sa personnalité ? Il échappe en tout cas à sa préhistoire.

B. — *Saturne dans le panthéon romain.*

Saturne sur le Capitole : dieu sabin de la 3e fonction.

De cette phase « préhistorique » qui l'a établi « puissance » agraire, il conserve pourtant son caractère essentiel. Avec les Sabins, représentants de la civilisation agricole « méditerranéenne », il règne sur le Capitole qui, dans la première histoire de Rome, appartient à la communauté sabine du Quirinal[6]. Varron précise que le Capitole s'appelait à l'origine *mons Saturnius*, et qu'il servait à la fois de position stratégique[7] et de centre religieux. Il y avait en effet un *Saturni fanum in*

1. *N.A.*, XIII, 23, 1-2 : *Comprecationes deum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est : Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis Nerienemque Martis.* On notera l'insistance d'Aulu-Gelle sur le caractère ancien et national de ces formules.
2. W. FOWLER, *The Roman Festivals of the period of the Republic*, Londres, 1899.
3. J. HEURGON, *Capoue préromaine*, p. 386 ; et à propos de *Iuno Martialis*, *Studi Etruschi*, XXIV (ser. II), 1955-1956, p. 96.
4. *Déesses latines et mythes védiques*, coll. Latomus, XXV, 1956, p. 99-115, où l'on trouvera toute la bibliographie antérieure.
5. Voir K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte*, Munich, 1960, chap. V.
6. Den. Hal., II, 50.
7. Sur le Capitole, *mons Saturnius* : *De l.l.*, V, 52 ; Den. Hal., I, 34 ; II, 1 ; Iustinus, XLIII, 1, 5 ; Macr., *Sat.*, I, 7, 27 ; Festus, 430, 30 L ; Tert., *Apol.*, X ; Solin, I, 12. — Sur son rôle stratégique : Varron, *De l. l.*, V, 42 : *Antiquum oppidum in hac fuisse Saturnia scribitur* ; cf. Plin., *N.H.*, III, 68.

faucibus, que l'on peut sans doute identifier à l'*ara Saturni*, pieusement conservée près du temple, qui plus tard fut dédié au dieu en contre-bas de la colline[1]. Ce *fanum* existait encore du temps de Varron. On comprend qu'il ait défendu, non sans succès, l'origine sabine de Saturne. Et bien qu'il n'y ait pas de traces particulièrement précises de son culte en territoire sabin[2], on peut tenir pour vraisemblable la théorie varronienne. Denys d'Halicarnasse abonde d'ailleurs dans le même sens, quand il écrit que c'est Titus Tatius qui a introduit Kronos-Saturne à Rome[3]. De même que plus loin il confirme indirectement le rôle agraire du dieu, si fâcheusement restreint aux semailles par Varron. A la fin de la geste de Tullus Hostilius, Denys montre en effet le roi aux prises avec les Sabins dans une lutte difficile et faisant à cette occasion deux vœux : l'un d'instituer les fêtes de Saturne et d'Ops tous les ans, après la récolte et aux frais de l'Etat, l'autre de fonder un deuxième collège de Saliens, les Saliens de Quirinus[4]. Il est remarquable que dans cette tentative d'*evocatio*, le roi ait rassemblé les deux principaux dieux sabins, celui du Capitole et celui du Quirinal. Pour celui-ci, les travaux de M. G. Dumézil ont suffisamment démontré son rôle de protecteur de la prospérité agraire à l'intérieur de la trinité initiale Jupiter-Mars-Quirinus[5]. Il n'y a plus à y revenir. On peut décidément croire que Saturnus remplissait la même fonction sur le Capitole, jusqu'à son expulsion à la fin du VIe siècle par Jupiter, en l'honneur de qui les rois étrusques devaient fonder le temple capitolin.

Dès lors vient à l'esprit une double question : pourquoi à Saturnus, grand dieu agraire des Sabins, avoir préféré Quirinus dans la première trinité divine ? Et pourquoi ensuite, est-ce encore Saturne qui a été détrôné par Jupiter, du fait des Etrusques cette fois ? La réponse paraît simple : en dehors de la position centrale avantageuse du Capitole, sans doute est-ce précisément parce que pour les Etrusques, il était un dieu sabin, donc méprisé. De même que, s'il avait été sacrifié une première fois à Quirinus, c'était sans doute parce que, bien que sabin, il portait un nom « étrusque »... Ainsi commençait la série des mésaventures de Saturne !

1. Den. Hal., VI, 2 (I, 34) ; Macr., *Sat.*, I, 8, 2-3. Sans faire appel à la *Saturnia* de Virgile (*Aen.*, VIII, 357-358 ; cf. P. Grimal, *Le dieu Janus et les or. de Rome*, p. 38), les témoignages rassemblés *supra*, n. 7, p. 457, et la place occupée par le *fanum*, puis par le Temple, dépendant plus du Capitole que du Forum, désignent la colline comme l'assise locale essentielle du culte de Saturne. Cf. F. Altheim, *Röm. Gesch.*, I, p. 39, 53, 79.

2. Comme l'a montré E. C. Evans, *The cults of the sabine territory*, p. 89 et s. ; et bien que Varron situe à *Aquae Cutiliae*, près de *Reate* (Rieti), au cœur du pays sabin, l'origine du culte de Saturne. — On notera en revanche que les dédicaces italiennes à Saturne proviennent toutes du pays volsque, d'Ombrie et du Trentin ; voir en Appendice à *Sat. Afr. Mon.*, II : Saturne hors d'Afrique.

3. Den. Hal., II, 50, 3.

4. III, 32, 4. Sur les Saliens de Quirinus, cf. L. Gerschel, « Saliens de Mars et Saliens de Quirinus », *R.H.R.*, CXXXVIII, 1950, p. 145-151.

5. Voir en particulier *Jupiter-Mars-Quirinus*, 4 vol., 1941-1948 ; *L'héritage indo-européen à Rome*, 1949 ; *Dieux des Indo-Européens*, 1952 ; « Jupiter-Mars-Quirinus et Janus », *R.H.R.*, CXXXIX, 1951, p. 208-215 ; « Jupiter-Mars-Quirinus et les trois fonctions chez les poètes du Ier siècle », *R.E.L.*, XXIX, 1951, p. 317-330 ; « Les cultes de la Regia, les trois fonctions et la triade Jupiter-Mars-Quirinus », *Latomus*, XIII, 1954, p. 129-139 ; on trouvera dans ce dernier article (p. 137) une définition précise de la troisième fonction. Sur l'extrême importance des cultes agraires en Sabine, cf. A. Piganiol, *ouv. cit.* et E. C. Evans, *ouv. cit.* Virgile a fait un vibrant éloge de la vie rurale des vieux Sabins, en la mettant en relation avec Saturne dans *Géorg.*, II, 532 et s. D'après la tradition, Saturne aurait introduit non seulement l'agriculture, mais la viticulture (Serv., *Aen.*, III, 165) et les Sabins prétendaient que leur éponyme, *Sabus* (*pater Sabinus vitisator*) avait été viticulteur (Virg., *Aen.*, VII, 178).

Il emprunte à Satre étrusque :

L'influence étrusque. — Rome, à ses débuts, n'était — faut-il le rappeler — qu'une petite cité, entre deux mondes sensiblement plus riches, plus organisés et plus évolués. Entre ces deux mondes, elle ne pouvait vivre en vase clos. Comme l'a excellemment rappelé M. R. Schilling à propos de ses recherches sur Vénus[1], « dès l'origine, les Romains se trouvaient en relations plus ou moins étroites avec des Etrusques, des Grecs qui, tous, possédaient un panthéon de dieux et de déesses. Il est vraisemblable que, d'une manière générale, ce contact a hâté le processus de personnalisation des abstractions qui ont été déifiées, d'autant plus que leurs voisins avaient des moyens spectaculaires d'illustrer la personnalité de leurs divinités : la représentation artistique ».

— son nom,

Du contact avec les Etrusques, le « dieu » sabin de l'agriculture hérita d'abord d'un nom. Déjà Scaliger au XVIe siècle soutenait l'origine étrusque de Saturnus[2]. Depuis l'article décisif de G. Herbig en 1917[3], il est généralement admis que Saturnus dérive de *Satre*, dieu connu par le foie de Plaisance, où il occupe dans la « partie hostile », parmi les divinités uniquement attachées aux cases défavorables, une case voisine de celles de Vel(χans) = Vulcanus et de Cilen. Ce qui le classe aux yeux des Etrusques comme un dieu redoutable « des profondeurs de la terre », semble-t-il[4]. Cette explication a le mérite de satisfaire à la fois les exigences linguistiques — Saturnus Satre comme Cafurnius Cafr-ial[5] — ; la tradition littéraire, représentée par Martianus Capella[6], qui dans son temple céleste, aménagé en régions à l'imitation des divisions du foie de Plaisance, attribue à Saturne la XIVe région voisine de deux régions chthoniennes, celles des dieux Mânes (XIIIe) et de Veiovis (XVe) ; les données religieuses enfin — le culte de Saturne étant bien attesté en Etrurie[7], et Saturne lui-même faisant partie, avec d'autres divinités toutes chthoniennes d'ailleurs, comme Tellus et Dis pater, des dieux prônés par les Livres Sibyllins, dont l'origine étrusque est infiniment probable[8].

Il y a cependant un point sur lequel G. Herbig s'est trompé : lorsqu'il envisage Satre comme un dieu gentilice, le dieu de la *gens Satria*[9]. Non seulement la quantité s'y oppose (*Sătria*), mais une inscription a révélé le nom de la divinité des *Satrii* ; c'est tout bonnement la *dea Satriana*[10]. Il est en revanche très sédui-

1. *La rel. rom. de Vénus*, p. 62.

2. *M. Terentii Varronis opera. Ed. tertia. Et Jos. Scaligeri coniectanea in M. Ter. Varronem De lingua Lat.*, 1581, p. 30 : *Porro Saturni nomen Tuscum esse omnes mihi concedent...*

3. G. Herbig, « Satre-Saturnus », *Philologus*, 74, 1917, p. 446-459.

4. Le foie de Plaisance a fait l'objet d'analyses pénétrantes de A. Körte, *Röm. Mitt.*, XX, 1905, p. 348-379 ; J. Bayet, *Herclé*, 1926, p. 225 ; A. Grenier, *Latomus*, V, 1946, p. 298 ; id., *Rel. étr. et rom.*, p. 44.

5. Cf. Schulze, *Latein. Eigennamen*, p. 137.

6. Dans le *De Nuptiis Mercurii et Philologiae* : cf. Thulin, « Die Götter des Martianus Capella und der Bronzleber von Piacenza », *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, III, 1, 1906 ; et S. Weinstock, « Martianus Capella and the cosmic system of the Etruscans », *J.R.S.*, 36, 1946, p. 101-129.

7. Outre G. Herbig, art. cit., cf. E. Fiesel et O. Thulin, *R.E.*, II A, col. 188 et 218 ; F. Müller, *Philol.*, 78, 1922, p. 230 et s.

8. Cf. E. Hoffmann, « Die Tarquinischen Sibyllen -Bücher », *Rhein. Mus.*, L, 1895, p. 90 et s. et surtout R. Bloch, « Origines étrusques des Livres Sibyllins », *Mél. A. Ernout*, 1940, p. 25 et s. ; *Les prodiges dans l'Ant. class.*, 1963, p. 94 et s., *contra*, K. Latte, *ouv. cit.*, p. 160, pour qui l'arrivée des Livres Sibyllins à Rome correspondrait à une réaction contre l'Etrurie.

9. Suivi en cela par A. Grenier, *ouv. cit.*, qui fait de Satre le dieu de la *gens Saterna* (?).

10. *Lucus sacer deae Satrianae* : *C.I.L.*, VI, 114 et 30695 (où Huelsen admet l'authenticité de l'inscription suspectée par Mommsen).

sant d'accompagner M. P. Kretschmer [1] lorsque, dans sa remontée du chemin suivi par les Etrusques depuis l'Asie mineure, pour reconnaître là-bas, chez les Tyrrhéniens de Lydie un dieu Satra (< χšathra) = le « Maître », traduction thraco-persane de Kronos (< κραίνω) = le « Maître », le grand dieu céleste des Phrygiens d'Anatolie. L'hypothèse est malheureusement invérifiable. Et comment concilier Kronos, dieu céleste avec Satre, dieu chthonien ? Il faudrait supposer que Satre est lui aussi un dieu déchu de la maîtrise du ciel ! Nous ignorons tout de lui.

— son aspect chthonien

On se place sur un terrain plus solide, lorsque, restant en Etrurie, on retrouve précisément le caractère typiquement chthonien et redoutable de Satre, le dieu terrible des profondeurs de la terre, d'où il est censé lancer les éclairs. Or, les auteurs anciens et les calendriers nous font assister, dans ce sens, à une intéressante métamorphose du « dieu » sabin ou, si l'on préfère, à un enrichissement de sa personnalité. Jusqu'ici dieu agraire, Saturne se pare maintenant d'un caractère infernal ; et sans doute est-ce encore pour cette raison qu'il fut chassé du Capitole, quand Jupiter s'y installa à la fin du VIe siècle [2]. S'il reste, avec Jupiter, Minerve, Mars, Vulcain et Vedius une divinité fulgurante, il faut noter qu'il est en quelque sorte spécialisé dans les foudres d'hiver [3]. D'autre part, tandis que dans sa liste de divinités sabines Varron le rapproche de Veiovis, dieu infernal lui aussi [4], les Calendriers l'associent à Consus et à tant de divinités chthoniennes — en même temps qu'agraires — des fêtes de décembre [5], que ce mois, considéré déjà comme le mois de Saturne [6], apparaît du même coup comme le mois infernal, consacré aux communications avec le monde souterrain : *mundus patet* [7]. Plutarque ne se trompait donc pas en affirmant que pour les Romains Saturne était un des κάτω θεῶν, un θεὸς χθόνιος [8]. On est en droit de penser qu'avec son nom, il a emprunté au dieu étrusque son aspect essentiel.

— et peut-être son aspect sanglant de dieu des *munera*.

Peut-être même lui a-t-il emprunté davantage. Notre ignorance presque totale de ce qui concerne le culte de Satre nous gêne. On aimerait savoir si les Etrusques lui offraient des victimes humaines, comme ils en offraient volontiers à leurs dieux, en leur sacrifiant les prisonniers de guerre notamment [9]. Mais ce goût de la religion étrusque pour le sang humain, pour les luttes sanguinaires des jeux funèbres, les peintures des tombes l'affichent assez souvent [10] pour qu'on n'hésite pas à supposer que le Saturne romain en a également hérité.

1. P. Kretschmer, « Saturnus », *Die Sprache*, II, 1950, p. 65-71 et « Die phryg. Episode in der Geschichte von Hellas », *Miscellanea Acad. Berolin.*, 1950, Bd. II, 1, p. 177 et s.
2. On sait que les nombreuses restrictions imposées au *flamen Dialis* avaient pour fin de le soustraire aux maléfices du monde souterrain.
3. Pline, *N.H.*, II, 138-139 ; Serv., *Ad Aen.*, I, 42 ; XI, 259. Cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination*, IV, p. 37, n. 1. Sur les *postiliones* (expiations) qui étaient offertes (Cic., *De har. resp.*, X, 20), cf. Marquardt, *ouv. cit.*, p. 310 ; R. Bloch, *Mél. de Visscher*, t. 2-3, *Rev. Int. Dr. Antiq.*, 1949, p. 119 et s.
4. *De l. l.*, V, 74 : *Vedioni Saturnoque.*
5. *Supra*, p. 454. J. Albrecht, *ouv. cit.*, p. 36 et s., a vivement insisté sur le caractère chthonien de Saturne.
6. Macr., *Sat.*, I, 7, 28 : *December sacrum Saturni*. Cf. aussi Plut., *Q.R.*, 34.
7. Macr., *Sat.*, I, 16, 18 (d'après Varron) ; Festus, 145, 28 L.
8. *Q.R.*, 11. Sur ses rapports avec les *di manes*, W. F. Otto, *Die Manen*, p. 55 et s.
9. Cf. Cichorius, « Staatliche Menschenopfer », *Röm. Studien*, Leipzig, 1922, p. 7-20, en particulier p. 17. Un texte important sur les sacrifices humains pratiqués chez les Tyrrhéniens nous est maintenant donné par les Διηγήσεις des *Aitia* de Callimaque : cf. R. Pfeiffer, *Sitzber. Bayer. Akad.*, 1934 Heft, 10, p. 12 et s.
10. Voir entre autres les peintures de la Tombe François à Vulci : scène interprétée comme Achille sacrifiant des prisonniers troyens aux mânes de Patrocle (cf. J. Martha, *L'art étrusque*, p. 396, fig. 269 ;

décembre, mois des *munera* ;

Il est en tout cas remarquable que décembre, mois de Saturne, soit aussi le mois des *munera*. On admet depuis longtemps que les *munera* officiels se différencient des *munera* privés et extraordinaires par leur périodicité. Tandis que ceux-ci sont donnés à l'occasion de quelque événement mémorable, en particulier à l'occasion d'anniversaires ou de dédicaces de monuments [1], les combats officiels de gladiateurs se déroulent périodiquement, chaque année et à date fixe. Ils ont lieu en décembre pendant dix jours, répartis en deux séries : la première commence le 2 et se poursuit les 4, 5, 6 et 8 du mois ; la seconde occupe les 19, 20, 21, 23 et 24. Alexandre Sévère pensa, semble-t-il, à réformer ce système, mais il ne réalisa pas son projet [2]. Au IVe siècle, cette organisation subsistait [3].

leurs rapports avec Saturne.

On n'a pas manqué de mettre en rapport le commencement des jeux de la première série avec l'entrée en fonction des questeurs [4], ceux de la seconde avec

P. Ducati, *Storia dell'arte etrusca*, 2, pl. 188 ; M. Pallottino, *La peinture étrusque*, p. 115 et s. Voir aussi la Tombe des Augures à Tarquinies (vers 530 av. J.-C.), avec ses scènes de jeux funéraires qui doivent normalement s'achever par la mort d'un des combattants : G. Giglioli, *L'arte etrusca*, 1935, tav. CIX, 2. De même à Paestum, dans des tombes du IVe siècle : P. Sestieri, « Tombe dipinte di Paestum », *Riv. Ist. Naz. Arch. e stor. dell'Arte*, n.s., V-VI, 1956-1957, p. 65-110. Dans cette coutume qui remonte à de très anciens rites pré- et protohistoriques de l'Orient, on voit l'origine des jeux de gladiateurs, dont la plus ancienne trace apparaît en Campanie, sur un territoire de colonisation et d'influence étrusque ; cf. M. Pallottino, *ouv. cit.*, p. 37 et s. ; A. Grenier, *ouv. cit.*, p. 66. Les *munera gladiatoria* sont introduits à Rome en 264 pour les funérailles de D. Iunius Brutus ; sur leur origine étrusque ou samnite, voir J. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 429 et s. En faveur de l'origine étrusque de la gladiature on notera les nombreuses statuettes trouvées en Etrurie : Y. Béquignon, *R.A.*, XVIII, 2, 1941, p. 258-259.

1. Sur les *munera gladiatoria*, voir, *Dict. Ant.*, s.v. *gladiator* (G. Lafaye), p. 1563 et s. et *R.E.*, suppl. III, s.v. *gladiatores* (K. Schneider), col. 760-784. On notera l'importance des *munera funebria* et leur conjonction éventuelle avec des dédicaces de monuments. Donnés en général lors des funérailles immédiatement après le convoi et le dépôt du corps du défunt sur le bûcher, ils ont lieu quelquefois plusieurs années après la mort, par exemple les *munera* donnés par César en l'honneur de sa fille Iulia le 26 septembre = 25 juillet 46 après l'inauguration du temple de *Venus genetrix* (Suet., *Caes.*, 26 ; Plut., *Caes.*, 55 ; Dio Cass., XLIII, 22 ; voir J. Carcopino, *César*, p. 922), ou ceux donnés par Auguste pour l'anniversaire de la mort de son gendre Agrippa, en 7 av. J.-C. (Dio Cass., LV, 8 ; sur les *munera gladiatoria* d'Auguste, cf. *Res Gestae divi Augusti*, 22, 1, éd. J. Gagé, p. 118 et notes). Leur caractère et leur valeur funéraire sont bien marqués par Pline (*Epist.*, VI, 34), lorsqu'il félicite son ami Maximus d'avoir promis un *munus gladiatorium* à Vérone pour l'anniversaire de la mort de sa femme qui était véronaise : *atque hoc potissimum* (*spectaculum*) *quod maxime funeri debebatur*. Le premier *munus* officiel paraît dater de 105 av. J.-C. : Val. Max., II, 3, 2 ; Ennodius, *Paneg. dictus Theodorico*, 19, éd. Vogel, p. 213 ; cf. F. Bücheler, *Die staatliche Anerkennung der Gladiatorenspiele*, *Rhein. Museum*, XXXVIII, 1883, p. 476-479. Selon Ennodius, les consuls donnèrent des jeux de gladiateurs en 105 pour la première fois, *inter theatrales caveas*, pour réveiller le goût de la guerre : *ut... plebs diuturna pace possessa quid in acie gereretur agnosceret*. Remarquons que l'année 105 correspond à des victoires romaines en Afrique (contre Jugurtha) et à un sursaut de politique démagogique à Rome. Mais comme l'a noté A. Piganiol, *Rech. sur les jeux romains*, p. 130, le passage d'Ennodius signifie peut-être seulement que pour la première fois des *munera* furent inscrits au programme des *ludi* offerts par les magistrats, les *munera* de décembre pouvant être plus anciens.
2. Hist. Aug., *Alex. Sev.*, 43, 4 : *habuit in animo, ut munera per totum annum dispergeret, ut per triginta dies munus populo daretur, sed cur id non fecerit in occulto habetur.*
3. *C.I.L.*, I^2, p. 336 ; voir H. Stern, *Le calendrier de* 354, p. 102. Les *munera* de décembre ont été donnés au moins jusqu'à la fin du IVe siècle : cf. Prudence, *Contra Symm.*, II, 1093 et s. ; saint Ambroise, *Epist.*, I, XVIII, 11.
4. Depuis les débuts de la République, la gestion de l'*aerarium Saturni* appartenait aux questeurs (Th. Mommsen, *Droit public romain*, IV, p. 220 et s.). Dans leurs attributions figurait entre autres l'organisation des funérailles publiques ; ils s'occupaient donc des *munera funebria* qui les accompagnaient, le cas échéant. Sur l'obligation très ancienne des questeurs de donner des *munera* voir A. Piganiol, *Rech. sur les jeux romains*, p. 131-132.

En 22 av. J.-C., on voit par la défense faite par Auguste aux préteurs de donner plus de deux *munera* annuels (Dio Cass., LIV, 2) que l'organisation des combats de gladiateurs était passée des questeurs aux préteurs. Sous Tibère, ces jeux sont presque complètement supprimés (Suét., *Tib.*, 34). Caligula les rétablit et ils sont offerts par deux préteurs (Suét., *Calig.*, 27 ; Dio Cass., LIX, 14). En 47, Claude

les Saturnales[1]. Mais c'est le mérite de M. Piganiol d'avoir démontré que derrière les vicissitudes administratives qui sous le Haut-Empire firent passer des questeurs aux préteurs, et inversement, le soin de donner les *munera*[2], se cache une obligation imposée comme une attribution de fonction non pas à tels ou tels magistrats, mais bien à ceux qui étaient chargés de l'administration du temple de Saturne et de son trésor[3]. On peut même aller plus loin que M. Piganiol en prolongeant dans le temps sa séduisante démonstration. Car s'il est exact que le lien qui unit l'organisation des *munera* à la gestion de l'*aerarium Saturni* se trouve apparemment brisé lorsque Néron en 56 confie celle-ci aux *praefecti aerarii*[4], les questeurs restant chargés des jeux, les questeurs urbains, exclus de la gestion financière du trésor public, n'ont pas perdu pour autant tout contact avec le bloc administratif que représente l'*aerarium Saturni*[5]. D'autre part le calendrier de Philocalus, en distinguant parmi les *munera* de décembre les *munera arcae* des *munera kandidae*[6], montre que le lien n'a pas été complètement rompu entre les combats officiels et périodiques de gladiateurs et l'*aerarium Saturni*, dont l'*arca* — on le sait — a recueilli l'héritage au début du IVe siècle, semble-t-il[7]. Mais peut être ne faut-il pas trop se fier à un mot, somme toute, aussi vague que *arca*...

Quoi qu'il en soit, il paraît démontré qu'un rapport étroit unit les combats de gladiateurs au trésor dit de Saturne. Et ce rapport n'est pas limité à la première série des jeux, qu'on pourrait appeler questoriaux, à l'exclusion des jeux de la seconde série qui correspondent aux sept jours saturnalices ; les organisateurs et les modes de financement sont les mêmes dans les deux cas. On peut toutefois se demander si le rapport établi l'est entre les jeux et l'*aerarium Saturni* en tant que trésor public, ou bien aussi entre les *munera* et le dieu. Le fait que tous les *munera* ordinaires et officiels — à l'exclusion, bien sûr, des jeux extraordinaires

charge de nouveau les questeurs de célébrer le *munus gladiatorium* (Suét., *Claud.*, 24 ; Tac., *Ann.*, XI, 22). Dès lors, sauf une interruption sous Néron, les questeurs gardèrent cette attribution jusqu'à la fin de l'Empire (sous Sévère Alexandre, par ex., cf. *Hist. Aug.*, *Alex. Sev.*, 43, 3) ; mais à partir de Sévère Alexandre, seuls les *quaestores candidati* durent organiser les jeux à leurs frais ; les autres, *quaestores arcarii*, puisant dans le trésor public. Au IVe siècle, les questeurs, devenus des magistrats municipaux de Rome nommés par le Sénat, sont surtout les organisateurs des jeux ; et l'appellation de *quaestores candidati* survit pour désigner ceux qui les donnent à leurs frais : cf. Symmaque, entre autres références, *Epist.*, 2, 81 : *Filius noster Symmachus peracto munere candidato offert tibi dona questoria*.

1. Qui commencent le 17, mais durent plusieurs jours dès l'époque républicaine. César porta la durée officielle à 3 jours, Caligula à 5, Domitien à 7 : cf. J. A. HILD, *Dict. Ant.*, s.v. *Saturnalia*.

2. A. PIGANIOL, *Rech. jeux rom.*, p. 130-133, qui rapproche l'attribution par Auguste des *munera* aux préteurs de sa réforme de 23 av. J.-C. confiant la gestion de l'*aerarium* à deux préteurs (Dio Cass., LIII, 32). De même, il rapproche la rétrocession par Claude de l'organisation des *munera* aux questeurs de sa réforme de 44 qui restitue l'*aerarium* aux questeurs (Dio Cass., LX, 24).

3. A. PIGANIOL, *ouv. cit.*, p. 133.

4. A. PIGANIOL, *ouv. cit.*, p. 133, et s. 1. Cf. Tac., *Ann.*, XIII, 28 et s. et 31. Les *praefecti aerarii* existent encore au IVe siècle : D. 1233.

5. Les fonctions conservées par les questeurs urbains les mettent en rapport avec les archives de l'*aerarium Saturni* : cf. Th. MOMMSEN, *Droit public romain*, IV, p. 262. Sur l'*aerarium Saturni* et ses transformations, cf. aussi J. MARQUARDT, *De l'organisation financière chez les Romains*, p. 384 et s. et plus récemment C. H. V. SUTHERLAND, « Aerarium and fiscus during the early Empire », *A. J. Ph.*, LXVI, 2, 1945, p. 151-170 et A. H. M. JONES, « The aerarium and the fiscus », *J.R.S.*, XL, 1950, p. 22 et s.

6. D'après le Calendrier de Philocalus : le 2 décembre, *initium muneris* ; le 4 *munus arca* ; le 5 *munus arca* ; le 6 *munus arca* ; le 8 *munus kandida* ; le 19 *munus arca* ; le 20 *munus kandida* ; le 21 *munus arca* ; le 23 *munus arca* ; le 24 *munus consummat(um)*.

7. La première mention de l'*arca* apparaît dans un discours d'Aurélien au Sénat : Vopisc., *Aurel.*, 20.

donnés soit par des particuliers, soit par l'empereur — soient groupés dans le seul mois de décembre est troublant. S'ils ne répondaient qu'à un désir de distractions populaires[1], ils gagneraient à une harmonieuse dispersion dans le cours de l'année. Leur groupement répond évidemment à une autre intention.

Une intention, qui semble liée d'une part à la signification de la gladiature, exclusivement associée à ses origines au culte des morts[2], d'autre part au cycle religieux de décembre, centré, on le sait, sur les Saturnales. Des textes tardifs, émanant pour la plupart d'auteurs chrétiens[3], affirment avec autant de force que de dégoût le rapport qui se serait ainsi établi entre les abominables *munera* et le dieu qui, à leurs yeux, parut toujours particulièrement odieux. M. G. Ville[4] a tout récemment essayé d'anéantir cette relation qui, pour lui, serait issue d'une double contamination : avec le souvenir des sacrifices humains jadis offerts à Saturne et avec la pratique africaine des consécrations de condamnés à mort au dieu national. En rappelant un mot de l'empereur Julien justifiant les *munera* — dont il reconnaît l'horreur (σκυθρώπων) — par leur nécessité (ἀναγκαίων), il a justement pris soin de souligner « l'angoisse superstitieuse » qui pousse certains païens du IVe siècle à renforcer leur paganisme, à recourir aux rites les plus archaïques. En précisant qu'il s'agissait pour eux d'éviter « de priver certaines forces mauvaises du sang qui les apaise et les détourne de nuire aux hommes et à l'Etat »[5], M. Ville a bien vu la signification initiale du combat sanguinaire, destiné à vivifier les âmes des morts, comme les sacrifices humains devaient revigorer la force des dieux. Mais il a du même coup ébranlé quelque peu sa propre théorie. Car la vraie portée des jeux sanglants de l'amphithéâtre, regroupés au moment des fêtes agraires et chthoniennes qui s'échelonnent sur tout le mois de décembre jusqu'au 23, pour culminer avec les *Consualia*, les *Saturnalia* et les *Opalia*, ne peut se définir que par rapport à ces fêtes et aux Saturnales en particulier.

Or, pour se limiter à celles-ci, plusieurs remarques s'imposent. Sur leur date : après les semailles, alors que tous les travaux des champs sont achevés, et juste avant le solstice d'hiver[6]. Sur leur place dans le rituel agraire : l'année de charge des Frères Arvales, voués au culte de la Terre nourricière, va d'une fête saturnale à l'autre (*a Saturnalibus primis ad Saturnalia secunda*)[7] ; celles-ci sont bien

dieu chthonien et agraire.

1. Sur l'aspect attractif des *munera*, cf. G. LAFAYE, *Gladiator* dans *Dict. Ant.*, p. 1563 et s. Voir aussi J. CARCOPINO, *Vie quot. Rome*, p. 267. Sur le rôle social spectaculaire des *munera*, cf. FRIEDLAENDER, *Sittengeschichte Roms*, 10e éd., II, p. 359 et s.

2. Tert., *De spect.*, III ; Serv., *Ad Aen.*, III, 67. Voir *supra*, n.1 , p. 461.

3. Lactance, *Div. Inst.*, VI, 20, 35 ; Ausone, *De fer. rom.*, 33-37 ; Cyrille d'Alexandrie, *Contra Iulianum*, IV ; et Julien, *Oratio*, IV, 156 (*Discours au Soleil*).

4. « Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien », *M.E.F.R.*, LXXII, 1960, p. 276 et s.

5. *Ibid.*, p. 302.

6. Cf. Macr., *Sat.*, I, 10, 19 et 22.

7. *C.I.L.*, VI, 2065b 32 ; 2066, 68 ; 2067, 54. Les *Saturnalia prima* et *Saturnalia secunda* sont mentionnés dans des fragments nouveaux des Actes des Arvales : l'un découvert en 1919 (*Not. Scav.*, 1919, p. 100 et s. = *A. Ep.*, 1920, no 95) ; deux autres trouvées en remploi dans les Grottes Vaticanes : *Epigraphica*, VII, 1945, p. 27-34 = *A. Ep.*, 1947, no 59. Voir E. NORDEN, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, 1939 et sur les découvertes récentes A. FERRUA, « Les frères Arvales et leurs Actes », *La Civilta Cattolica*, 1946, I, p. 41-49. A propos du caractère « rustique » de la fête, il faut rappeler la coutume, rapportée par Porcius Latro (*Catil.*, 17) d'après lequel, le jour des Saturnales, le peuple en liesse se rend sur l'Aventin en villégiature (*rusticari*). Le choix de l'Aventin, quartier plébéien par excellence, consacré à Cérès et à Diane (l'anniversaire de son temple, le 13 août, est un *dies servorum* : Festus, p. 460 L) est évidemment intentionnel.

avant tout une fête rustique, la grande fête paysanne de la Rome archaïque. Sur quelques curieuses singularités aussi : les déguisements par exemple et la cérémonie de l'immolation du *Saturnalicius princeps*, dont Dasius fut encore victime en 303 [1] ne s'expliquent que comme de vieux rites de purification et de renouveau agraires [2] ; enfin le privilège exclusif des hommes de banqueter et de se réjouir jour et nuit [3] doit correspondre, après les durs travaux d'automne, à un souci de renouveler les forces vitales de l'élément mâle.

Entre les *Consualia*, qui célèbrent l'ensevelissement des grains, et les vœux de fécondité et d'abondance des *Opalia*, les Saturnales apparaissent donc à l'origine comme la grande fête de la purification et de la revigoration des forces naturelles, conditions de la fécondité. Dans cette perspective, le sang des *munera* (comme celui du taureau dans le rituel mithriaque) était alors destiné à nourrir la terre, à régénérer sa puissance fertilisante [4]. Or Saturne — on l'a vu — *est* cette puissance de la terre. En tant que dieu du monde souterrain, à la fois chthonien et agraire, son efficacité se trouvait donc — conformément à la conception étrusque — liée aux combats sanglants de la gladiature. De là leur nécessité, bien comprise par Julien. La conjonction des *munera* et des fêtes agraires de décembre ne s'explique que par référence à un héritage étrusque. Et cet héritage, c'est vraisemblablement de Satre que Saturne l'a reçu.

L'organisation du culte.

Tandis que sous l'influence étrusque s'élaborait le calendrier des fêtes et des jeux de décembre, sous la même influence s'organisait le culte du dieu romain.

Il y avait déjà, érigé en l'honneur du « dieu » sabin du Capitole, un *fanum* que connut encore Varron, et que pour cette raison on confond avec l'*ara Saturni*, toujours debout au Iᵉʳ siècle de notre ère [5]. En 497 av. J.-C. fut inauguré un temple, construit à l'instigation des rois étrusques au cours de cette période 509-495, si riche de fondations sacrées [6] destinées à honorer des divinités étrusco-

1. Sur le martyre de Dasius, sacrifié après avoir été travesti en *Saturnalicius princeps*, voir F. Cumont, *Anal. Boll.*, XVI, 1897, p. 5-16 (Actes du martyre de saint Dasius) ; L. Parmentier, « Le roi des Saturnales », *R. Phil.*, XXI, 1897, p. 143-148 ; F. Cumont, note add., *ibid.*, p. 149-153 ; H. Leclercq, *D.A.C.*, IV, 1, col. 272-283. On rapprochera ce travestissement de celui qu'en 203 on voulut imposer aux martyres Perpétue et Félicité en Afrique : cf. *supra*, p. 10 et 340.

2. Sur les déguisements des Saturnales, voir J. A. Hild, art. cit. ; voir aussi L. Parmentier, art. cit., p. 147 et s. — Sur le rite du *Saturnalicius princeps* : Frazer, *The Golden Bough*, III, p. 138 et s. ; S. Reinach, « Cultes, mythes et religions », I, p. 352 ; A. Grenier, *ouv. cit.*, p. 114.

3. Les femmes avaient leur propre fête, aux *Matronalia*. Sur les repas et les fêtes des Saturnales, cf. J. A. Hild, art. cit.

4. De là sans doute le soin apporté à la nourriture des gladiateurs et qui n'était peut-être pas seulement destiné à maintenir leur forme. Sénèque, *Epist.*, IV, 8, 2 note : *et edunt ac bibunt, quae per sanguinem reddant*. Sur les vertus magiques du sang des gladiateurs, qui guérit par exemple la maladie comitiale, cf. Pline, *H.N.*, XXVIII, 2, 1 ; Tert., *Apol.*, IX, 10 ; Festus, 55 L : leur sang, c'est la vie même (*ut viventibus poculis*, écrit Pline).

5. Den. Hal., VI, 1, 4 ; Liv. II, 21, 1 ; cf. Macr., *Sat.*, I, 8, 1. Voir en dernier lieu E. Gjerstad, « The temple of Saturn in Rome. Its date of dedication and the early history of the sanctuary », *Homm. Grenier*, II, 1962, p. 757-762.

6. Il y eut avant César trois périodes de grandes constructions sacrées à Rome : *a*) à la fin de l'époque royale, de 509 à 475 en l'honneur de divinités d'origine étrusque, grecque et latine : 509 (triade étrusco-latine Jupiter Opt. Max. Junon-Minerve) ; 497 (Saturne) ; 496 (vœu d'un temple à Cérès, Liber, Libera, consacré en 493) ; 495 (Mercure) ; 484 (Dioscures) : cf. R. Bloch, « Rome de 509 à 475 environ av. J.-C. », *R.E.L.*, XXXVII, 1959, p. 118 et s. (dont la thèse est toutefois controversée, notamment par E. Gjerstad ; voir l'article de A. Momigliano, dans *J.R.S.*, LIII, 1963, p. 95) ; — *b*) vers 300, à l'époque des guerres samnites : 305 (statue d'Hercule sur le Capitole) ; 296 (mention d'une statue de Victoire sur le Forum ; statue de Jupiter sur un quadrige au Capitole ; vœu d'un temple de Bellone) ; 295 (vœu du temple de Jupiter Victor sur le Palatin, dédié en 294) : il s'agit donc surtout de divinités de la guerre et de la vic-

gréco-latines que M. R. Bloch [6] puise un argument en faveur de sa thèse très séduisante d'une prolongation de l'influence étrusque à Rome jusqu'en 475. Quatorze années après la consécration du temple de la Triade capitoline, un an avant la promesse de construire un sanctuaire à la triade Cérès-Liber-Libera sur les indications des Livres Sibyllins, Saturne se voit doté d'un temple en contrebas du Capitole, au point de contact de la colline et du Forum, mais non pas sur le Forum même, *aedem Saturni ad Forum*, précise Varron [1].

Ce temple, Macrobe nous l'a décrit [2] : « Il a un autel, et au-devant un lieu de réunion pour le Sénat. On y sacrifie la tête découverte, selon le rite grec, parce qu'on pense qu'il fut ainsi pratiqué à l'origine par les Pélasges et ensuite par Hercule. Les Romains voulurent que le temple de Saturne fût le dépôt du trésor public... On installa sur le faîte du temple des Tritons, trompette en bouche... On attribue au dieu une faucille ». Plus loin, il mentionne qu'« un *sacellum* de Dis pater est contigu à l'autel de Saturne ». Enfin, d'une observation relative à Hercule à qui on ne sacrifie aussi que la tête découverte « pour ne pas se trouver dans la même situation que le dieu, lequel est représenté la tête couverte », on peut tirer la même conclusion pour Saturne.

Il emprunte à Kronos son type sculptural.

D'autre part, on sait par divers auteurs, Denys d'Halicarnasse, Pline l'Ancien et Servius [3], qu'outre le temple du dieu, son autel et le *sacellum* de *Dis pater*, l'*area Saturni* contenait : le prétendu tombeau d'Oreste et la statue de Silvain, voisine du figuier qui jadis abrita Romulus et Rémus.

On retiendra surtout de ces divers renseignements : 1) que le temple fut construit *etrusco more*, c'est-à-dire, selon moi [4], sur un *podium* recélant le trésor que le dieu devait garder en sa qualité de dieu de la richesse (agraire) ; 2) que tous les éléments de son *area* présentent un caractère chthonien ; 3) que les cérémonies du culte célébrées *aperto capite* relèvent du *ritus graecus*, aussi clairement que se rattache au type canonique grec de Kronos la statue de culte du dieu représenté

toire : cf. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.*, p. 594 et s. ; discussion dans W. Hoffmann, *Rom u. die griech. Welt im* 4. *Jahrh.*, 1934, p. 84 et s., 93 ; — *c*) après la deuxième guerre punique, au moment de la réaction nationale contre les cultes étrangers.

1. Macr., *Sat.*, I, 8, d'après Varron, *De sacris aedibus*, VI.

2. *Sat.*, I, 8 : *Habet aram et ante senaculum. Illic graeco ritu capite aperto res divina fit, quia primo a Pelasgis, post ab Hercule ita eam a principio factitatam putant. Aedem vero aerarium Romani esse voluerunt... Tritones cum buccinis fastigio Saturni aedis superpositos... Falcem ei quidam putant attributam...* — I, 11, 48 : ... *in sacellum Ditis arae Saturni cohaerens.* — III, 6, 17 : *ut omnes aperto capite sacra faciant. Hoc fit, ne quis in aede dei habitum eius imitetur. Nam ipse ibi aperto est capite... qui hunc ritum velandi capitis invenit...* Aussi Serv. *Ad Aen.*, III, 403 et Fulgent. I, 2.

3. Den. Hal., I, 34 (pour l'*ara*) ; Plin., *H.N.*, XV, 20, 4 (pour la *statua Silvani*, dont la base se trouve sapée par le figuier, arraché en 600 de Rome après un sacrifice célébré par les Vestales) ; Serv., *Ad Aen.*, II, 116 (pour le *sepulchrum Orestae*). Voir L. Homo, *Lex. de topogr. rom.*, p. 493 ; G. Lugli, *Roma antica, Il centro monumentale*, p. 149.

4. *Contra* G. Lugli, *La tecnica edilizia romana*, p. 170 où il interprète *etrusco more* comme une façon de tailler les blocs en forme parallélépipédique, à la manière du tuf d'Italie centrale et septentrionale, occupée par les Etrusques, et en opposition avec la taille polygonale utilisée pour le calcaire du Latium. Le temple de Saturne représente l'un des premiers exemples de temples en *opus quadratum* avec celui de Jupiter Capitolin et des Dioscures. Sur son histoire, voir G. Lugli, *ouv. cit.*, à quoi on ajoutera, sur sa reconstruction à l'époque augustéenne, au plus tôt en 20 av. J.-C., et par comparaison avec d'autres édifices de la même époque, D. E. Strong, et J. B. Ward-Perkins, « The temple of Castor in the Forum Romanum », *P.B.S.R.*, XXX, 1962, p. 1 et s. ; sur ses chapiteaux du IVᵉ siècle, F. Castagnoli, *Foro romano*, 1957, fig. 51. Sur le trésor et sa garde par Saturne : Plut., *Tib. Gracch.*, 10 ; *Moral.* 275 A-B ; Appien, *B.C.*, I, 31 ; voir les remarques de J. Bayet, « Hercule funéraire », *M.E.F.R.*, XL, 1923, p. 87 et s.

velato capite, la tête couverte d'un voile ou d'un pan de son manteau, une main tenant la harpè. C'est probablement de ce modèle que s'est inspiré le peintre de Pompéi, à qui nous devons la meilleure représentation du dieu[1] (voir pl. VIII). Debout, drapé avec beaucoup de dignité dans les plis d'un ample manteau, qui laisse une partie de la poitrine nue, tenant dans la main droite la harpè, la tête couverte, ce Kronos-Saturne est parfaitement conforme au type canonique, ici un peu idéalisé, qui traversera l'Antiquité jusqu'au Calendrier illustré de 354 et au-delà[2].

Mêlée à l'influence étrusque, qui a enrichi d'un aspect infernal la personnalité du Saturne traditionnel, intervient donc dès le vᵉ siècle une forte pression grecque. Dans sa première manifestation figurée, le dieu étrusco-sabin apparaît frappé par la première vague d'hellénisme qui a dû se répandre sur Rome d'une manière indirecte, par l'entremise de l'Etrurie.

L'influence grecque. A partir du viᵉ siècle, en effet, s'ouvre dans l'histoire de la civilisation romaine une période nouvelle, marquée par le début de son hellénisation. Historiquement, l'hégémonie étrusque en Italie centrale est un fait reconnu aux viᵉ-vᵉ siècles. Mais l'idée qu'après le grand mouvement de colonisation, qui aux viiiᵉ-viiᵉ siècles a posé en Italie du Sud et en Sicile les bases de la Grande-Grèce, l'époque de la domination étrusque marque une coupure dans les relations entre Rome et le monde grec doit être abandonnée[3]. Les textes et l'archéologie à la fois y obligent.

Par Pline (XXXV, 157) nous savons qu'au viᵉ siècle un statuaire étrusque, Vulca de Véies fut l'auteur du Jupiter en terre cuite introduit dans le temple capitolin, qu'en 493, deux artistes grecs, Damophilos et Gorgasos « ont orné de leur ouvrages » (XXXV, 154) le temple de Cérès. D'où l'on ne peut pas conclure catégoriquement que le premier temple avait un caractère étrusque et le second un caractère grec. Pline ayant pris soin de mentionner (XXXV, 152-154) que déjà Démarate, le père de Tarquin l'Ancien, avait amené avec lui de Corinthe à Tarquinia les maîtres grecs de la « *plastice* », on entrevoit de singuliers et fructueux contacts de civilisation. Les découvertes archéologiques récentes, qui attestent l'existence d'une colonie attique à Caere dès la fin du viiᵉ siècle et pendant tout le viᵉ siècle, vont dans le même sens[4]. Il y eut donc sans aucun doute aux viᵉ-vᵉ siècles de puissants foyers d'hellénisme en Etrurie : ceux de Tarquinia et de Caere en sont des exemples.

Tel qu'il fut érigé en 497 dans son temple *ad Forum*, le Saturne étrusco-sabin à la tête couverte est un témoignage à verser au dossier des premières

1. Au Musée de Naples : Cf. HELBIG, *Wandgemälde*, nº 96 ; RIZZO, *La pittura ellenistico-romana*, Naples, 1929.
2. H. STERN, *Le Cal. de* 354, p. 179.
3. Elle était soutenue notamment par qui n'admettait l'hellénisation que plus tard, au ivᵉ et surtout au iiiᵉ siècle. Sur cette question, voir les importants travaux de F. ALTHEIM, *Römische Religionsgeschichte*, 1931 ; *Geschichte der latein. Sprache*, 1951 ; *Röm. Gesch.*, 1951.
4. Voir l'étude fondamentale de H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès à Rome*. Sur l'hellénisation de Caere, cf. CHEVALLIER, *R.E.L.*, 1958, p. 267. R. BLOCH a rappelé (art. cit.) les célèbres hydries à figures noires, dites hydries de Caere, issues d'un atelier grec de Cerveteri, au milieu du viᵉ siècle. Sur les découvertes récentes de Pyrgi, le port de Caere, voir M. PALLOTTINO (bibliographie rassemblée récemment par R. BLOCH, *Tite-live et les origines de Rome*, Paris, 1965).

influences grecques. Les renseignements de Macrobe, jadis rejetés avec un certain dédain, s'insèrent maintenant dans un contexte historique heureusement reconstitué. Ils permettent en outre de faire l'économie d'une hypothèsee — à vrai dire, sans aucun fondement — de M. E. Manni, selon laquelle Saturne serait bien venu d'Etrurie à Rome, mais assez tard et par l'intermédiaire des Volsques[1].

L'hellénisation du culte.

Après ce premier influx, c'est, semble-t-il, d'une manière plus directe[2] et plus accentuée que l'hellénisation du culte se fait sentir. Préparée par un emprunt artistique, elle va aboutir à l'assimilation complète de Kronos à Saturne. Malheureusement dans le déroulement de ses manifestations nous la suivons mal, faute de documents. Tout au plus pouvons-nous en distinguer deux phases.

— le rite des Argées.

La première, mal connue, discutable et non datée, concerne le rite des Argées du 15 mai. Ce jour-là une procession rassemblant les citoyens autour des pontifes, des vestales et des préteurs, se dirigeait vers le pont Sublicius, y offrait un sacrifice, puis jetait dans le Tibre 24 (d'après Denys d'Halicarnasse, 30) mannequins, appelés les *Argei*[3]. Les textes qui racontent cette cérémonie sont unanimes à considérer les mannequins comme des substituts de victimes humaines (*simulacra virorum*) ; ce qui désigne la cérémonie des Argées à la fois comme une survivance des anciens sacrifices humains et comme un rite de purification, qui n'est pas sans rappeler l'immolation du *Saturnalicius princeps*. Etant donné qu'une cérémonie du même genre, avec substitution de victimes humaines, se déroulait dans l'*area Saturni*, sur l'autel de Dis pater[4], on peut supposer que la procession des Argées se déroulait en l'honneur de Saturne. A son propos, Ovide évoque d'ailleurs d'une manière très précise les sacrifices humains jadis offerts à Saturne et, immédiatement après[5], l'introduction par les soins d'Hercule, des sacrifices de substitution. Vu les liens très étroits qui unissent Hercule, Saturne et Dis pater, tous dieux agraires et chthoniens[6], le rapprochement fait par Ovide sert la cause de l'attribution des Argées au culte de Saturne, sans pourtant la rendre incontestable. Veut-on la retenir, on admettra alors nécessairement l'évolution du rituel sous l'influence de l'hellénisme, représenté ici par Herakles-Hercule.

La seconde phase est mieux connue, bien datée et décisive. Il s'agit de la

1. E. MANNI, « A proposito del culto di Saturno », *Athenaeum*, XVI, 1938, p. 223-232.
2. Pour J. GAGÉ, *Apollon romain*, p. 75, les premiers contacts directs de Rome et du monde grec datent de 433-431, avec l'introduction du culte d'Apollon. Désormais ce culte sera « le foyer et le promoteur de toutes les initiatives du *ritus graecus* » à l'époque républicaine (p. 11).
3. Varron, *De l.l.*, VII, 44 citant Ennius, *Ann.*, 124, éd. VAHLEN : *Libaque, fictores, Argeos et tutulatos*, ajoute : *Argei fiunt e scirpeis, simulacra hominum* ; Ovide, *Fast.* V, 621-622 : *Tum quoque priscorum virgo simulacra vivorum/Mittere roboreo scirpea ponte solet* ; cf. aussi Den. Hal., I, 38 et Plut. *Q.R.*, 32 et 86, qui parlent des εἴδωλα. Voir J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, I, p. 230 et s. ; A. GRENIER, *Rel. étrus. et rom.*, p. 114 rapporte les Argées au culte de Saturne. Pour G. WISSOWA, les *Argei* sont à l'origine des Grecs sacrifiés à Rome ; il place l'origine du rite dans la deuxième moitié du iiiᵉ siècle : *Gesamm. Abhandl.*, p. 211 et s. ; W. FOWLER, *The religious exper. of Rom. people*, p. 54 et s., 321 et s.
4. Macr., *Sat.*, I, 7, 31.
5. Ovide, *Fast.*, V, 625 et s. Voir l'édition des Fastes de F. BÖMER.
6. Ces liens ont été analysés par J. BAYET, « Hercule funéraire », *M.E.F.R.*, XL, 1923, p. 87 et s. : Hercule fondateur de l'*ara Saturni* (Den. Hal., VI, 1, 4) ; rites identiques à l'*ara maxima Herculis* et dans le temple de Saturne (*supra*, n. 5, p. 464, et Plut., *Moral*, 266 E) ; Hercule et Dis pater unis dans *C.I.L.* VI, 139 ; Hercule en Italie a la garde des trésors, comme Saturne à Rome.

La réforme Saturnales 217.

réforme des Saturnales qui intervient au cours de la grave crise religieuse, provoquée à Rome par la deuxième guerre punique.

Les raisons et les manifestations de cette crise ont été maintes fois étudiées, ces dernières années, avec trop de soin pour qu'on y revienne ici : l'arrivée d'Hannibal en Italie, et ses premiers succès militaires et diplomatiques, l'afflux de réfugiés à Rome, l'angoisse des Romains à l'approche de l'ennemi, l'impression d'être abandonnés par leurs protecteurs divins traditionnels expliquent la fièvre religieuse, le renouveau de piété, le désir de réformes qui s'emparent de Rome[1].

Cependant l'esprit de ces réformes reste discuté. M. F. Altheim, suivi par M. P. Grimal[2], les considère comme inspirées à la fois par l'influence étrusque et l'idée d'un retour nécessaire aux traditions romaines. Le sacrifice des Gaulois et des Grecs, l'organisation des jeux en l'honneur d'Apollon (dieu de Véies), le *carmen* de 207 en l'honneur de *Iuno Regina* (naguère évoquée de Véies) traduiraient l'influence grecque. Cependant que l'introduction des cultes de Vénus Erycine (« une sicilienne (qui) était bien en vérité une romaine retrouvée ») et de la Grande Mère des dieux (en qui se retrouve aussi le souvenir des origines troyennes de Rome) marquerait le retour aux traditions romaines. Pour M. J. Gagé[3] au contraire, c'est l'apollinisme promoteur du *ritus graecus*, qui serait au point de départ de toutes les initiatives religieuses du moment par l'intermédiaire des Livres Sibyllins.

En vérité, dans une telle période de difficultés nationales mettant en jeu l'existence même de Rome, les motifs politiques, l'impérieuse nécessité de l'union nationale, les raisons économiques aussi peut-être n'ont pu manquer d'orienter les décisions religieuses. On ne peut donc oublier que, face à Hannibal vainqueur, la Confédération romaine, qui comprenait au début le Latium, l'Etrurie et la Campanie, fut réduite après Cannes et la perte de la Campanie au Latium, à l'Etrurie et aux cités sabelliques d'Italie centrale, plus les colonies romaines fidèles. A cet égard, le sacrifice d'un couple de Grecs et d'un couple de Gaulois en 216 s'explique dans le contexte historique de la défection campanienne (Locres, Métaponte, Crotone, Thourioi sont prises ou séduites par Hannibal), des négociations engagées entre le chef carthaginois et Philippe V, et de l'aide apportée par les Gaulois à l'envahisseur. Une étude chronologique, aussi serrée que possible, permettrait donc, à notre avis, d'éclairer certains aspects encore obscurs de cette crise religieuse et de préciser l'esprit des réformes intervenues.

Si, après 216, on peut parler d'un « retour à l'antique communauté spirituelle étrusco-latine »[4], cet aspect n'est pas le seul et ne rend pas compte de toutes les manifestations de fièvre qui s'amplifient depuis Cannes jusqu'à l'arrivée d'Has-

1. Détails concrets de cette angoisse religieuse dans Pol., IX, 6, 3. Sur la crise elle-même, cf. parmi les études récentes : J. Cousin, « La crise religieuse de 207 av. J.-C. », *R.H.R.*, 1943, p. 15-41 ; P. Grimal, *Le siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, 1953, p. 70 et s. ; R. Schilling, *La rel. de Vénus*, 1954, p. 95 et s., 206 ; J. Gagé, *Apollon romain*, 1955, p. 257 et s. ; J. Bayet, *Hist. pol. et psych. rel. rom.*, p. 149 et s.
2. F. Altheim, *Röm. Religionsgesch.*, II, p. 124 et s. ; P. Grimal, *Le siècle des Scipions*, p. 73.
3. J. Gagé, *Apollon romain*, p. 259 et s.
4. P. Grimal, *ouv. cit.*

drubal en Italie. Pour 217 en tout cas, c'est un vent de panique qui à Rome souffle depuis l'annonce de la défaite de Trasimène et de la mort du consul. De là, dans l'affolement, le recours, pour reprendre l'expression juste et imagée de M. R. Schilling, à une véritable « mobilisation religieuse », j'ajouterai « générale », en faveur de la cause romaine. Parmi les toutes premières mesures prises en 217-216 : *ver sacrum* en l'honneur de Mars (sabin) ; vœu d'un sanctuaire à Mens (abstraction romaine) sur le Capitole, d'un autre à Vénus Erycine (gréco-punique) ; lectisterne en l'honneur des douze dieux du panthéon hellénique, figure une réforme des Saturnales. C'est à elle que nous nous arrêterons.

Tite-Live constitue notre source de renseignements (XXII, 1, 19) : « Au mois de décembre précédent, on avait fait un sacrifice à Rome, dans le temple de Saturne, un lectisterne avait été donné, et le lit dressé par les sénateurs ; un festin public avait eu lieu ; enfin toute la ville avait répété pendant un jour et une nuit le cri des Saturnales ; et il avait été décrété que le peuple conserverait et célébrerait ce jour de fête à l'avenir »[1].

L'auteur signale cet ensemble de décisions après avoir énuméré toutes les autres mesures prises après consultation des quindécemvirs et juste avant de préciser leur but commun : apaiser les dieux, rétablir la *pax deorum*[2].

Ainsi donc, c'est sur l'indication des Livres Sibyllins, qu'ils étaient chargés d'interpréter et que dans leur interprétation ils mettaient surtout, on l'a plusieurs fois remarqué, au service de l'hellénisation des cultes populaires et des cultes chthoniens[3], que la fête du vieux dieu italique va être réformée d'après l'usage hellénique.

Les Saturnales jusqu'en 217 : fête paysanne en déclin,

Jusqu'ici les Saturnales étaient surtout, et même exclusivement une fête « paysanne », restée dans son esprit et ses rites conforme au temps de son institution en 497, et donc aux préoccupations des habitants de la Rome archaïque. Partie centrale d'un festival céréalien développé en une sorte de triduum, entre les fêtes de Consus et celles d'Ops, ses cérémonies reflétaient toujours un double souci de cathartique et de revigoration de la nature après l'ensevelissement des grains et dans l'espoir d'une abondante récolte. A la fin du IIIe siècle, dans une ville en voie de transformation, qui n'était déjà plus une « ville de paysans », elles ne devaient plus guère intéresser qu'une faible partie de la population. Et peut-être même se cantonnaient-elles surtout à l'intérieur de quelques *gentes* qui, ayant adopté Saturne, sinon comme dieu gentilice, du moins comme patron, se réservaient en quelque sorte la célébration de son culte comme un monopole exclusif. La numismatique, peu abondante et peu explicite en ce qui concerne Saturne, l'unit en effet d'une manière privilégiée à certaines familles. Tantôt seul, tantôt associé à Rome ou à l'aigle légionnaire, Saturne figure régulièrement sur les mon-

entre les mains de quelques gentes.

1. *Postremo decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est, lectisterniumque imperatum (et eum lectum senatores straverunt), et convivium publicum ; ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamatum, populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus.*
2. *Placendis Romae diis* (XXII, 2, 1). Sur la *pax deorum*, voir J. Bayet, *ouv. cit.*, p. 59 et s., 146 et s.
3. Comme l'a montré A. Piganiol, *Essai sur les orig. de Rome*, p. 100-138, et confirmé J. Gagé, *ouv. cit.*, p. 120 et s.

naies des Nerii[1], des Nonii[2], des Acilii[3] et de la *gens Appuleia*[4], *gens* où l'on trouve très tôt employé le surnom de Saturninus, qu'une branche de la famille finit même par adopter définitivement, se plaçant ainsi sous la protection spéciale du dieu. Les Memmii[5] se réfèrent également très volontiers à Saturne, mais en compagnie de Vénus, comme on verra plus loin. Sans doute ces monnaies sont-elles relativement tardives. L'union du dieu et des *gentes* mentionnées ci-dessus paraît cependant si étroite à la fin de la République qu'elle devait reposer sur une tradition fort ancienne (pl. VII. fig. 5-6).

a réforme de 17 vise à en faire a grande fête opulaire de Rome ar :

D'une fête « paysanne » en déclin, la réforme de 217 vise à faire la grande fête « populaire » de Rome, la journée qui non seulement consacre autour du culte rénové de Saturne l'union parfaite et totale du *populus Romanus* dans ses éléments patriciens et plébéiens, riches et pauvres, mais qui, par delà le *populus Romanus*, veut proclamer l'appartenance de *toute* la population sans exception, hommes libres et esclaves, à une même entité humaine, à une même cause nationale, à une même civilisation en péril.

Tels sont bien, croyons-nous, le sens et la portée des trois mesures prises par le Sénat, qui consistent à instaurer : un lectisterne, un festin public et une manifestation extérieure de masse.

un lectisterne

Le lectisterne — banquet sacré couché — dont Tite-Live prend soin de préciser que son organisation appartient aux sénateurs, représente, avec le sacrifice qu'il complète, l'hommage initial au dieu dont on célèbre la fête, au jour anniversaire de la dédicace de son temple. Il doit à la fois apaiser le dieu, assurer la *pax dei*, indispensable au succès de toute entreprise humaine, et revigorer l'énergie, condition de la providence divine. On notera, comme l'a récemment souligné M. J. Gagé[6], que cette cérémonie, qui comporte une sorte d'« exhibition », mettant le public en communication directe avec les dieux, exige dans son principe et comme condition de son efficacité « une exceptionnelle et visible solidarité entre les célébrants ».

un convivium

Après l'hommage rendu au dieu, la fête des Saturnales revêt son nouvel éclat

1. E. A. Sydenham, *The coinage of the Roman Republic*, Londres, 1952, nº 937 : denier ; Av. Tête de Saturne barbue, à dr. ; à g. harpé. Cn NERI(*us*) Q.VRB. Rv. aigle entre deux étendards inscrits H(*astati*) et P(*rincipes*) ; L. Cornelius LENT(*ulus*) ; C. Claudius MARC(*ellus*) COS. (49 av. J.-C.). Voir aussi H. Cohen, *Descr. gén. Mon. Républ. rom.*, p. 227, 1 ; pl. XXIX, 1. Les Nerii seraient d'origine étrusque, selon Schulze, *Zur Gesch. latein. Eigennamen, Abh. d. Gött. Gesellsch. der Wiss., Phil. Hist. Kl.*, N.F., 5, 1904, p. 363.

2. Sydenham, nº 885 : denier ; Av. tête de Saturne barbue, à dr. ; à g. harpé et objet cônique (vase ?) ; S. C. lég. : (*N. Nonius*) SVFENAS. Rv. Rome, casquée, assise sur des boucliers, couronnée par la Victoire. SEX. NONI(*us*) et sur le pourtour PR(*aetor*) L(*udos*) V(*ictoriae*) P(*rimus*) F(*ecit*) (vers 63-62 av. J.-C. : commémore l'inauguration des *Ludi Victoriae Sullanae* par Sextus Nonianus en 81 av. J.-C.). Voir aussi H. Cohen, p. 228, 1 ; pl. XXIX, 1. Exemplaire au Musée de Constantine : *Rec. Const.*, 38, 1904, p. 14, nº 2588. D'après Schulze, *ouv. cit.*, p. 424, les *Nonii* seraient latins.

3. Sydenham, nº 924 : semis ; Av. tête de Saturne laurée, à dr. Rv. aigle debout sur le foudre, à dr. MN. ACILI(*us*) (vers 55 av. J.-C.). Origine douteuse des Acilii selon Schulze ; peut-être campanienne. Cf. Heurgon, *Capoue préromaine*, p. 285.

4. Sydenham, nº 578 : denier ; Av. tête de Rome à g. Rv. Saturned ans un quadrige, tient la harpé. L. (*Appuleius*) SATVRN(*inus*) (vers 100-97 av. J.-C.). Voir aussi Cohen, p. 40, 8 et 9 ; pl. VI, 2, 3. D'après Schulze, *ouv. cit.*, p. 460, n. 1, Appuleius peut être aussi bien une forme diminutive latine de Appius qu'une forme dérivée étrusque de Aplasius. Sur les Appulei Saturnini, cf. *R.E.*, II, col. 260 et s. ; Schulze, *ouv. cit.*, p. 467.

5. *Infra*, p. 473, n. 4.

6. Cf. J. Gagé, *Hommages à J. Bayet*, Coll. Latomus, LXX, 1964, p. 230-231 ; et *Apollon romain*, p. 168 et s.

avec les deux événements désormais caractéristiques de la journée. Et d'abord avec le *convivium*. Tite-Live dit avec une extrême concision qu'il s'agit d'un *convivium publicum*. Mais la réforme de 217 ayant porté ses fruits jusqu'à la fin de l'Antiquité, nous savons par tous les auteurs anciens[1], qui ont raconté les festivités du « meilleur des jours », que non seulement il comportait un grand banquet officiel, mais qu'on se réunissait en famille et entre amis pour ripailler à satiété et parfois au-delà de toute convenance (*ebrio ac vomitante populo*, note Sénèque). Toutefois la principale singularité des Saturnales n'est pas là ; elle réside dans la suspension de toute différenciation sociale. Les sénateurs et les chevaliers, les magistrats mêmes, qui ont revêtu la toge pour le sacrifice du matin, l'enlèvent pour le *convivium*. Tout le monde revêt la *synthesis* (ou *vestis cenatoria*) et surtout le *pileus libertatis* des affranchis. Citoyens et esclaves, confondus peut-on dire sous le même chapeau, prennent ensemble leur repas, jouent ensemble aux dés. La *Roma pilleata* (Mart. XI, 7) des Saturnales est une Rome sans classe. Or c'est là aussi la principale caractéristique des *Kronia* et de plusieurs fêtes grecques, telles les *Geraistia* qui se célébraient à Trézène en l'honneur de Poseidôn Geraistios, ou les *Peloria* thessaliennes en l'honneur de Zeus Pelorios, toutes fêtes, notons-le, de caractère à la fois chthonien et agraire[2]. L'origine hellénique de la coutume ne saurait faire de doute.

— un carnaval.

Le même caractère populaire se retrouve, accentué encore s'il est possible, dans la grande manifestation qui, si l'on en croit Tite-Live, livre la rue à « toute la ville », *diem ac noctem*, dans un élan général de réjouissance et au cri mille fois répété de *Io Saturnalia*. A cette manifestation le ton est donné par un immense carnaval, conduit par le *Saturnalicius princeps*. Ici encore, c'est à l'occasion des fêtes grecques des Kronies et des Anthestéries[3] qu'on retrouve le parallèle le plus probant aux déguisements et aux mascarades des Saturnales. En même temps qu'ils renforcent l'allure populaire des fêtes, ils constituent son aspect orgiastique, lié à un vieux rite de purification, propre à toutes les fêtes du renouveau. La plus large participation populaire était assurée par le repos absolu de tous les travailleurs. Par décision du Sénat, les Saturnales étaient jour férié, même pour les esclaves, qui y trouvaient donc leur fête annuelle (*Feriae servorum*, porte le Calendrier de Polemius Silvius[4].

1. Il paraît inutile de répéter ici toutes les références qu'on trouvera aisément rassemblées par J. A. Hild, dans l'art. *Saturnalia* du *Dict. des Ant.* de Daremberg-Saglio-Pottier. Cf. aussi W. Fowler, *ouv. cit.*, p. 268-273. Sur « le meilleur des jours », *Saturnalibus, optimo dierum*, Catul. XIV, 15. Sur les immenses préparatifs et les excès populaires, cf. Sénèque, *Ad Lucilium*, II, 18. Enumérant les quantités de vin réservées aux travailleurs après la vendange, Caton ajoute : *hoc amplius Saturnalibus et Compitalibus in singulos homines congios* (I *congius* = 1/8 d'amphore = 6 setiers). Aux représentations des Saturnales déjà connues, on ajoutera celle qui figure sur une mosaïque d'El-Djem, récemment découverte et publiée par L. Foucher, *Découv. arch. à Thysdrus en* 1961, Tunis, 1963 (la mosaïque des mois), p. 46.

2. Voir L. Accius, *Ann.*, cité par Macr., *Sat.*, I, 7 ; Philocore, I, 10, 22. Sur les *Geraistia* et les *Peloria*, Athénée, XIV, 639 c : Geraistos et Pelor sont des géants de la mer, associés à Poseidon, des puissances chthoniennes, agraires, comme l'a montré F. Vian, « Les géants de la mer », *R.A.*, 1944, p. 97-117.

3. Cf. Pohlenz, *R.E.*, XI, col. 1982-2018 s.v. *Kronia* et Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 903. Dans les mystères de Cybèle, la fête des Hilaries s'accompagnait aussi de mascarades : H. Graillot, *ouv. cit.*, p. 132-133.

4. *C.I.L.*, I^2, p. 269 : calendrier du ve siècle qui a en grande partie copié celui de 354. Cf. aussi Macr., *Sat.*, I, 7, 26 ; 11, 1 ; 24, 23 : *Saturnalibus tota servis licentia permittitur* ; Ausone, *De fer.*, 15 : *festaque servorum.*

Ainsi les Saturnales réformées de 217 prenaient l'allure d'une fête de l'*otium*, d'une grande festivité nationale, où toute la population urbaine se retrouvait mêlée dans une joie collective et une exaltation commune ,qui donnaient à tous, et surtout bien sûr aux pauvres et aux esclaves, l'impression d'appartenir réellement au même *populus*.

Devant le péril carthaginois, il pouvait être nécessaire de recourir d'un moment à l'autre à une mobilisation générale, englobant même les éléments non libres de la cité. Il était bon qu'ils fussent conscients de leur appartenance à la Cité. Une fois encore apparaît en pleine lumière le primat politique et psychologique de la religion romaine.

Mais naturellement, si une telle réforme entraînait une profonde « détérioration » du rituel initial, celle-ci devait affecter aussi la personnalité du dieu lui-même. Le fait que cette extraordinaire manifestation d'unité nationale ait été placée sous l'égide du vieux dieu étrusco-sabin de l'agriculture et du monde souterrain devait avoir pour lui d'importantes conséquences ; en bref, en adaptant les *Saturnalia* au style des *Kronia*, elle assimilait Saturne à Kronos.

Pourquoi Saturne et ses Saturnales ? Avant d'examiner les résultats de la réforme, il faut se demander quelles raisons ont déterminé le choix des quindécemvirs et des sénateurs. La date de la fête, en décembre, à la morte saison ; les caractères des *Kronia*, fêtes d'un dieu qui avait déjà prêté au vieux Saturne son appareil extérieur, tout cela a pu guider leur choix. Deux autres raisons ont peut-être été déterminantes.

Kronos et la Sicile.

L'une, qui couvre une arrière-pensée politique et économique, concerne la Sicile, région riche en céréales, d'une grande importance stratégique entre l'Italie et Carthage, et qu'il y avait donc intérêt majeur à maintenir dans l'orbite romaine. Or le culte de Kronos paraît avoir occupé une certaine place, sinon dans la vie religieuse — la rareté des documents interdit de l'affirmer, — du moins dans la tradition religieuse de la partie hellénisée de l'île [1]. On peut donc imaginer que l'introduction de Kronos à Rome sous la forme d'un « aggiornamento » du Saturne traditionnel représente une opération parallèle à l'admission — d'ailleurs contemporaine — de la Vénus du mont Eryx, qui pour sa part régnait sur l'Ouest de la Sicile, la partie la plus dangereusement exposée aux attaques de Carthage et aussi la plus menaçante pour la capitale punique [2].

Ce n'est certes là qu'une hypothèse. Mais la numismatique lui confère quelque valeur, en permettant peut-être de lever un coin du voile jeté sur les préoccupations sénatoriales romaines (voir pl. VII, fig. 3-4).

1. Le seul document sûr est une monnaie d'argent d'Himère du ve siècle av. J.-C., sur laquelle figure un portrait du dieu avec la légende KPONO ; au Rv. foudre entre deux grains : F. IMHOOF-BLUMER, *Monn. gr. Italie et Sicile*, 1882, taf. B, n° 4 ; A. HOLM, *Storia della mon. sicil.*, 1906, p. 123, n° 205 ; G. F. HILL, *Coins of Ancient Sicily*, 1903, p. 128. Le type est tout à fait hellénique et le Rv. montre que Kronos est traité comme dieu de la fertilité des campagnes. Une autre monnaie d'Himère (de 490) représente peut-être aussi Kronos : à l'Av. tête de vieillard barbue et diadémée à dr. ; Rv. casque corinthien et légende HIMEPA : GABRICI, *Atti Accad. Napoli*, 1894, pl. 5, 6 ; RIZZO, *Monete greche della Sicilia*, pl. 21, 13 ; l'identification reste discutable. Cf. E. CIACERI, *Culti e miti nella storia dell'ant. Sicilia*, 1911, p. 66 et s. Outre ces documents, le dossier du culte de Kronos en Sicile contient : un texte de Diod., XV, 16, 3 mentionnant un Kronion (IVe s.), qui selon CIACERI, p. 72-73 se situerait non à Himère mais sur le mont S. Calagero, près d'Himère ; un passage de Charax, frgt. 17 (*F.H.G.*, III, p. 640) qui se rapporte peut-être à un Kronion himérien ; peut-être un autre Kronion à Sciacca, près de Sélinonte (CIACERI, p. 74-75).
2. Voir R. SCHILLING, *ouv. cit.*

Les plus anciennes monnaies à reproduire l'image de Saturne sont en effet des monnaies de bronze, émises à Rome au moment de la deuxième guerre punique ; elles portent à l'avers la tête de Saturne laurée, associée au R. à une proue de navire [1]. Ce type monétaire disparaît ensuite au début du IIe siècle pour réapparaître entre 107 et 104 [2], c'est-à-dire au moment de la guerre de Jugurtha. Après une nouvelle éclipse, il resurgit en 90-84 [3], au temps de la guerre de Mithridate. Pour l'expliquer, on pense d'abord tout naturellement à la réforme des *Saturnalia* intervenue en 217, et qu'auraient pu célébrer quelques émissions. Une telle explication ne rendrait compte ni de l'association d'une proue de vaisseau à l'image divine, ni de la réapparition du même monnayage à l'occasion du *bellum Iugurthinum*, puis de la campagne contre le roi du Pont. On ne peut donc la retenir. Plutôt qu'aux contacts alors établis entre Rome et l'Afrique, carthaginoise puis berbère, il convient sans doute de rapporter ce type monétaire — allusion possible à la *Saturnia tellus*, évocatrice de paix et d'abondance — aux dures nécessités du ravitaillement de la capitale, accrues par les besoins des armées, et aux importations de blé exigées de la Sicile où, protecteur des céréales et des moissons, Kronos-Saturne connaissait depuis longtemps une grande faveur.

Le péril oublié, les monnaies au type de Saturne lauré ne disparaissent d'ailleurs pas pour autant. Elles se transforment. Une harpè, l'attribut classique du dieu, l'accompagne désormais avec une imperturbable fidélité, tandis qu'au R. la proue de navire est remplacée par une autre divinité. Un autre type monétaire se crée ainsi, avec des deniers, dont le plus ancien remonte à 103/102 [4] : à l'A. la tête de Saturne laurée, flanquée de la harpè, avec la légende ROMA ; au R. Vénus dans un bige, survolé par Cupidon portant une couronne, avec la légende L. MEMMI(*us*) GAL(*eria tribu*). Cette association de Saturne et de Vénus ne va plus quitter jusqu'à la fin de la République les monnaies des Memmii, famille « troyenne », patronnée par Vénus, comme l'a montré M. R. Schilling [5]. Bien que tardive, elle apporte peut-être un nouvel argument en faveur de l'hypothèse sicilienne proposée. Ce qui n'exclurait d'ailleurs pas, pour cette période, une intention d'exaltation du sentiment national, manifesté par la double allusion à la « terre de Saturne » et aux origines troyennes de Rome [6].

Kronos, les orphiques et les pythagoriciens.

Mais il est une autre influence qui très probablement s'exerça dans le même sens, favorable à Kronos. C'est celle des orphiques et des pythagoriciens. On sait

1. E. A. SYDENHAM, *ouv. cit.*, n° 73 et pl. 10, n° 73 : semis : Av. tête de Saturne laurée à g. ; au dessous S. Rv. proue de vaisseau ; au-dessus S. (222-205 av. J.-C.) — n° 79 ; 79 a (*id.*, sauf tête de Saturne à dr.) ; 90 ; 102 ; 123 et 124 (*id.*, sauf tête de Saturne à dr. et sur la dernière au Rv. ROMA) ; toutes ces monnaies sont datées entre 222 et 187. Voir aussi n° 143 a : entre 187 et 155.
2. SYDENHAM, n° 549 ; 552 a et b ; 562 s. Le n° 552 a porte mention de L. (*Marcius*) PHILIPPVS. Le n° 716 a fait mention de C. (*Marcius*) CENSORIN (*us*) : les Marcii, d'origine peut-être sabine (SCHULZE. *ouv. cit.*) seraient à ajouter aux *gentes* citées *supra*, p. 470.
3. SYDENHAM, n° 649 a ; 677 a ; 678 a ; 680 ; 681 ; 682 ; 690 f ; 701 d ; 704 a ; 711 ; 712 ; 716 a ; 725 a,
4. SYDENHAM, n° 574 : denier : Av. tête de Saturne laurée à g. ; à dr. harpé. ROMA. Rv. Vénus dans un bige à dr., tenant un sceptre ; au-dessus, Amour volant portant couronne, L. Memmi(*us*) GAL(*eria*) ; un exemplaire au Musée de Constantine : *Rec. Const.*, 38, 1904, p. 13, n° 2384. Le type monétaire est conservé : SYDENHAM, n° 712 ; denier : Av. tête barbue et laurée de Saturne à g. ; à dr. harpé. EX S.C. Rv. Vénus dans un bige avec le sceptre à dr. ; au-dessus Amour tenant un rameau. L. (*et*) C. MEMIES L.F.GAL (86-85 av. J.-C.).
5. *Ouv. cit.*, p. 271-272.
6. Cette idée m'a été suggérée par M. P. BOYANCÉ, que je remercie vivement.

comment Hésiode, le poète paysan de la Béotie du VIIIe siècle, bâtissant une théogonie — dont les parallèles orientaux nous sont peu à peu révélés[1] — inventa pour des raisons sociales et morales[2] une race d'or (χρύσεον γένος) suivie des autres races d'argent, de bronze et de fer. Race d'or qui était placée sous l'autorité de Kronos. Dans le poème hésiodique, les hommes de la race d'or « vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères », ignorant la vieillesse et le besoin, puisque « tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse moisson, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre »[3]. A partir d'Hésiode, la paix et l'abondance ont caractérisé l'existence édénique rêvée par les hommes. Mais pour Hésiode et les auteurs grecs qui lui ont fait écho, la conception de cette existence est en quelque sorte « historique »; elle représente, ou du moins elle est présentée comme un état de l'histoire du monde qui a été, mais dont il n'est pas question qu'il réapparaisse. A cette conception de Kronos, roi de la race d'or, les Grecs ont fait subir une double mutation. L'une en usant d'un rapprochement Κρόνος-Χρόνος (le Temps) qui ressemble à un jeu de mot; elle est très ancienne, puisqu'elle remonte au moins à Phérécyde de Syros, au VIe siècle, mais elle fut surtout vulgarisée par les Orphiques[4], nombreux — comme on sait — en Grande-Grèce. L'autre est due à l'enseignement des Pythagoriciens et d'abord du Maître de Crotone lui-même, qui à partir de sa conception de l'éternité du monde envisageait son renouvellement infaillible et périodique[5]. Associant le thème de la race d'or et de l'éternel retour des choses, le pythagorisme fonda la notion de l'âge d'or, qui devait rencontrer à Rome un si vif succès.

A Virgile revient le mérite de l'avoir pleinement exploitée, en l'exaltant et en la vulgarisant à la fois pour toute l'époque impériale; mais c'est sans doute le néo-pythagorisme qui, au cours du dernier siècle de la République, avait répandu l'idée des *Saturnia regna* et de leur inévitable et prochain retour[6]. On peut penser que les relations suivies, établies très tôt, entre les cités grecques

1. Cf. R. Dussaud, « Les antécédents orientaux à la Théogonie d'Hésiode », *Mél. H. Grégoire* et plus récemment H. Schwabe, *Die griechischen Theogonien und der Orient*, dans *Eléments orientaux dans la rel. gr. ancienne, Colloque de Strasbourg*, 1958, Paris, 1960, p. 39-56.

2. Voir les pertinentes remarques de R. Martin, *Rech. sur l'agora grecque. Etudes d'hist. et d'arch. urbaines*, Paris, 1951, p. 154-155. Sur l'aspect social du poème hésiodique, cf. E. Will, « Aux origines du régime foncier grec; II. Hésiode, T.J. 341 et les premiers transferts de propriété », *R.E.A.*, LIX, 1957, p. 12 et s.

3. *Les Trav. et les Jours*, p. 109 et s., trad. P. Mazon, coll. Budé, p. 90.

4. Pherec., frgt 1 (Diels, I[5], p. 47); Poseidon est dit Χρόνου υἱεύς dans une inscription d'Elatée du Ve siècle (*B.C.H.*, 10, 1886, p. 367 et s.). — Chez les orphiques : O. Kern, *Orph. fragm.*, Berlin, 1922, p. 133 et s. (fragt. 56); p. 149 (fragt. 68).

5. Sur l'intérêt que les pythagoriciens prenaient à Hésiode (ils ont composé des Anthologies de ses œuvres et lui ont consacré des explications allégoriques), cf. A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 136 et n. 5.

Sur la métacosmésis, Porphyre, ap. Stob., *Ecl.*, I, 49, 60, p. 446, 7 W; Dicéarque, recopié par Porphyre, *Vit. Pyth.*, 19. Dans le traité pythagorisant du Timée (Rostagni, « Pitagora ed i pitagorici in Timeo », *Atti della real. Acc. sc. Torino*, XLIX, 1914, p. 373 et s.), Platon a exposé la théorie du retour des âges et de la Grande Année. Sur ce thème pythagoricien, voir H. Jeanmaire, *La Sibylle et le retour de l'âge d'or*, Paris, 1939 et J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe Egl., passim*; aussi L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, p. 76. Le thème se retrouve aussi chez les stoïciens. Sur le thème de la Grande Année, voir en dernier lieu P. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, et l'art. de Van der Waerden, dans *Hermes*, LXXX, 1952, p. 129-155.

6. Voir J. Carcopino, *ouv. cit.*

d'Italie du Sud et de Campanie et Rome y ont fait pénétrer au moins dès le IIIe siècle les idées les plus couramment admises dans ces cités. Parmi celles-ci, la conception des cycles du Temps et le thème adjoint de Kronos, dieu de l'abondance, de la prospérité et de la paix, promises avec le retour de l'âge d'or, a dû influencer l'esprit de la réforme de 217. Il est en effet remarquable que les Saturnales rénovées se placent sous le signe de l'*otium*, de la *pax* et de la *concordia*, qui précisément évoquent l'idéal pythagoricien[1].

Les résultats de la réforme : **sur les Saturnales,**

Quoi qu'il en soit, il est certain que cette réforme fut d'une importance capitale à la fois pour les Saturnales et pour le dieu qu'elles célébraient. Les Saturnales, promues au rang de fête nationale romaine au prix d'une profonde altération de leur caractère originel, se répandirent hors de Rome, en Italie et dans les provinces[2]. Elles devaient sous cette nouvelle forme populaire traverser toute l'Antiquité et se survivre dans le folklore contemporain.

sur Saturne.

Quant à Saturne, assimilé désormais à Kronos, il subissait une triple mutation : d'une part il devenait une des grandes divinités protectrices de Rome, et de là dérive sans doute la curieuse coutume de l'enchaîner, pour ne le délivrer que pendant les fêtes de décembre[3]. Mais la promotion du dieu, acquise pendant la guerre et accrochée à la popularisation de sa fête, contenait en elle-même les germes de son propre déclin. Passé le péril de la deuxième guerre punique, l'aspect religieux de la fête eut vite tendance à s'atténuer, écrasé par la masse désordonnée des festivités populaires. A cet égard, la réforme de 217 a surtout favorisé la « laïcisation » des Saturnales.

D'autant que d'autre part, Saturne devenu surtout, comme Kronos, le dieu de l'âge d'or promis aux hommes, placé au centre de mythes qui lui faisaient mutiler son père, manger ses enfants, avant d'être chassé par son propre fils, pour d'autres assimilé à une planète, perdait peu à peu ses fonctions réelles, les plus anciennes et les plus importantes. Tandis que son caractère chthonien passait à Pluton, il était remplacé dans ses attributions agraires par Silvain. Très tôt, la religion de Saturne a cessé de trouver un écho profond dans la conscience romaine, où elle fut remplacée par des religions nouvelles qui, ayant accaparé les vertus du vieux dieu, ont proposé aux fidèles des croyances plus émouvantes et d'un symbolisme plus riche. Ce fut le cas du courant dionysiaque,

1. On ne peut pendant les Saturnales déclarer la guerre; voir récemment P. Jal, « Pax civilis », *R.E.L.*, XXXIX, 1961, p. 210-231. Noter que le T. de la Concorde était proche de celui de Saturne.

2. Contrairement à G. Wissowa, *Rel. u. Kult. d. Röm.* [2], p. 206 et à C. Thulin, *R.E.*, II A1, col. 222, pour qui le culte de Saturne se limite à Rome, on peut affirmer qu'il s'est répandu en Italie, au moins après 217 : cf. Caton, *De agr.* 57; Sén., *Epist.*, 12; le calendrier de Guidizzolo de Mantoue : *supra*, p. 453, n. 6; Pline, *Epist.*, II, 17, 24 : de sa villa de Laurentum, il entend *festis clamoribus*. Ces Saturnales étaient célébrées par les troupes en campagne : Cicéron, *Ad Att.*, V, 20, 5; Dion Cass., LX, 19; Tac., *Hist.*, III, 78; Macr., Sat., I, 10, 1; 16, 16; Cf. aussi un papyrus de 81 ap. J.-C. (*P. Gen.*, 1), compte de soldats mentionnant pour le *saturnalicium K(astrense)*, 20 drachmes : Th. Mommsen, « Aegypt-Legionäre », *Hermes*, XXXV, 1900, p. 452; A. von Premerstein, « Die Buchführung einer aegypt. Legionsabteilung », *Klio*, III, 1903, p. 11 et s. Dans le *Feriale Duranum*, ses éditeurs R. O. Fink, A. S. Hoey, W. F. Snyder, *Yale Class. Stud.*, VII, 1940, p. 160 et s. restituent les Saturnales. Leur célébration est attestée dans les provinces : dans l'inscription de l'arc de Tébessa entre autres (*B.A.C.*, 1946-1949, p. 262-265); à Durostorum en Mésie en 303 : *supra*, p. 464, n. 1.

3. Sur les *compedes Saturni*, voir les références rassemblées par J. A. Hild, art. cit. — M. Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien*, Bibl. Fac. Phil. Lett. Univ. Liège, CXLVI, 1957, a commodément rassemblé tous les documents relatifs aux statues enchaînées. On traitait ainsi les dieux protecteurs, qui ne devaient pas quitter le lieu où ils se trouvaient; cf. Plut. *Q.R.* 61.

qui absorba et magnifia les vieux cultes, en leur donnant un sens plus profond. De là le très petit nombre de dédicaces, qui ont été vouées à Saturne, même en Italie [1]. Bientôt son nom ne fut plus associé qu'à un thème littéraire.

Pourtant son assimilation à Kronos lui valut d'être considéré au moins théoriquement et *hors d'Italie* comme un grand dieu. On ne peut oublier qu'à Olympie, où son culte — le plus ancien — était célébré sur le haut-lieu qui domine le quartier sacré [2], Kronos avait pour prêtres des βασίλαι. Qu'en Egypte, les Ptolémées l'associèrent à Sarapis [3], tandis que localement il était assimilé à Petensetis [4], à Soknebtynis [5], à Petbé [6], à Geb le dieu de la Terre, père d'Isis [7], et parfois à Ammon [8]. Que si la Grèce le désignait volontiers par le nom de βασιλεύς [9] et lui réservait la première place, n'oubliant pas qu'il avait été dieu suprême jusqu'au partage du monde en trois lots confiés à Zeus (le ciel), Hadès (le monde souterrain), Poseidôn (l'océan), en Egypte également, on l'appelait θεὸς μέγιστος [10]. On ne peut oublier non plus que pour les orphico-pythagoriciens, il continuait, malgré ses mésaventures, à régner sur les îles des Bienheureux, séjour des héros, des saints et des élus [11]. Tandis que pour les mithraïstes, il incarnait le dieu suprême, père de Mithra, dont la protection couvrait d'une manière toute spéciale le *pater*, chef de la communauté [12].

1. Cf. App. II : Inscriptions à *Saturne hors de Rome*. On reviendra ailleurs sur la dégradation de Saturne. D'autres divinités ont subi, pour des raisons différentes, un sort analogue, par exemple : Diane : voir R. SCHILLING, « Une victime des vicissitudes politiques : la Diane latine », dans *Hommages à J. Bayet*, coll. Latomus, LXX, 1964, p. 650-667.
2. Sur ce Κρόνιον ou Κρόνιος λόφος, voir Paus., VI, 20, 1 ; Den. Hal., I, 34, 1 ; Pind., *Ol.*, I, 111 ; V, 7 ; VI, 64 ; VIII, 17 ; IX, 3. Sur les βασίλαι de Kronos, Paus., VI, 20, 1.
3. D'après Macrobe, *Sat.*, I, 7, 14 et s., les dieux recevaient des offrandes sanglantes. Selon Athen., III, 110 b les Alexandrins se contentaient d'offrir à Kronos des pains : cf. W. OTTO, *Priester und Tempel im hellen. Aegypt.*, Leipzig, 1905, I, p. 17 et 37 ; R. PETTAZZONI, « Kronos in Egypto », *Studi I. Rossellini*, I, Pise, 1949, p. 273-299 qui complète son étude des *Homm. Bidez-Cumont*, 1949, p. 245-256.
4. STRACK, *Inschriften*, 108.
5. A Tebtynis : *Pap. Tebt.*, II, nº 295 ; 298, 299. Cf. Otto, *ouv. cit.*, II, p. 221, n. 2.
6. En Moyenne Egypte, inscription de Schenute : J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe*, *Texte u. Unters. z. Gesch. d. Altch. Literat.*, N.F., X, 1, Leipzig, 1904, p. 176.
7. Déjà dans Manéthon (cf. POHLENZ, *R.E.*, *Kronos*, col. 2000). De là vient qu'Isis est appelée fille de Kronos sur les inscriptions de Kymé et de Ios, copiées sur celles du temple de Ptah de Memphis : cf. P. ROUSSEL, « Un nouvel hymne à Isis », *R.E.G.*, 42, 1929, p. 137 et s.
8. Cf. le nom de Kronammôn, fils de Paul d'Alexandrie dans *Cat. Cod. Astrol. Graec.*, I, p. 3.
9. Hésiode, *Theog.*, 461, 471, 476, 486 ; Plat., *Pol.*, 269 a ; *Orph. frg.*, 243, 4 ; Pind., *Ol.*, II, 70, 32 ; Paus., V, 7, 6 ; Diod., III, 61 ; V, 66.
10. Inscription de Koptos : *A.Ep.*, 1911, nº 87.
11. Cf. Pind., *Ol.*, II, 70 et surtout les textes des célèbres tablettes orphiques d'Italie du Sud : cf. *supra*, p. 384, n. 2.
12. Le problème du dieu suprême dans le mithraïsme reste très discuté. Pour F. CUMONT, *Textes et Mon.*, I, p. 75 et s., c'est le dieu léontocéphale qui est le dieu suprême ; il l'appelle Kronos-Saturne et l'identifie au Zervan iranien. Ce que critique S. WIKANDER, *Etudes sur les mystères de Mithra*, Arsbok, 1950, Lund, p. 33 et s. qui éloigne de l'Iran les mystères de Mithra et cherche le prototype du dieu suprême dans le Chronos orphique. L'inscription gravée sur un dolium du mithraeum de santa Prisca, à Rome, lue par VOLLGRAFF, *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akad. v. Wetensch. Afd. Letterkunde*, 18, 8, 1955, p. 205-218 (résumé dans *C.R.A.I.*, 1955, p. 320-321 et *J.S.*, 1955, p. 139-140) associe dans une formule peut-être d'initiation, les noms de Saturne, d'Ops et du dieu perse du feu Atar, ce qui ruine en partie la thèse anti-iranienne de Wikander. Sur son lien avec le grade de *pater*, cf. M. J. VERMASEREN, *Corpus inscr. et mon. rel. mithr.*, 1956. Pour J. DUCHESNE-GUILLEMIN, « Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra », *Numen*, 2, 1955, p. 190-195, Kronos-Saturne doit être distingué du dieu léontocéphale, qui représente Chronos-Ahriman, maître du cosmos. R. PETTAZZONI, *supra*, n. 3, cherche en Egypte l'origine du type iconographique. Il est probable que la doctrine n'était pas sur ce point bien établie et que des divergences de conception se faisaient jour dans les communautés, selon leurs attaches particulières avec l'Egypte, l'Orient ou le monde gréco-romain.

La rencontre de Kronos-Saturne et de Baʿal-Ḥammon

Ainsi, au moment où, à Rome même, la personnalité de Saturne, bien qu'enrichie par les apports successifs de l'Etrurie et de la Grèce — qui auraient dû en faire une très grande divinité protectrice de la Ville — se trouvait en fait réduite à celle d'un nébuleux dieu de l'âge d'or, hors de Rome, dans le monde hellénistique, Kronos-Saturne prenait rang de dieu souverain, maître du Temps (Χρόνος), promoteur de l'abondance comme dieu de la terre et en même temps roi des îles des Bienheureux, c'est-à-dire de l'au-delà des élus. De plus, ce dieu-roi qu'on ne vénérait que sur des hauts-lieux, toute une mythologie auréolait son personnage du halo plus ou moins mystérieux, qui s'attachait à sa très haute antiquité, à son passé tumultueux, à sa redoutable réputation de teknophagie.

Or dans le même temps — IIIe-IIe siècles av. J.-C. — le Baʿal-Ḥammon carthaginois subissait lui-même, sous l'influence de l'hellénisme, une évolution qui en faisait à la fois un dieu suprême, souverain omnipotent, maître du monde et du temps, prince de la terre féconde et de l'au-delà astral promis aux initiés.

On comprend qu'en 146, au moment de l'anéantissement de Carthage et de l'installation de Rome en Afrique, les deux divinités se soient sans peine identifiées. Peut-on préciser le processus de l'opération ?

non par evocatio

Y eut-il, comme l'a dit et selon un système bien connu, *evocatio* des dieux tutélaires de Carthage avant le dernier assaut des armées de Scipion ? M. E. Manni a supposé une *evocatio* du Baʿal pendant la deuxième guerre punique [1]. Aucun texte et aucun fait n'appuient cette pure hypothèse. M. V. Basanoff, se fondant quant à lui sur un texte de Tite-Live [2] et sur un passage de Macrobe [3], livrant la formule d'origine magique et contraignante prononcée en 146, pense à juste titre que l'*evocatio* affecta Tanit-Iuno. Elle était la protectrice, le génie de Carthage. L'opération était normale. Mais rien, absolument rien n'indique que Baʿal-Ḥammon ait subi le même sort.

mais par captation sur place.

Pour celui-ci le phénomène d'identification fut même en quelque sorte inverse. Il y eut, semble-t-il, captation sur place. Préparée de longue date pour l'évolution religieuse parallèle de l'Afrique berbère, orientalisée par Carthage, puis occidentalisée par l'hellénisme d'une part, d'autre part de la Rome latino-sabine, étrusquisée puis orientalisée par l'hellénisme, la rencontre de Baʿal-Ḥammon et de Saturne en terre d'Afrique devait s'opérer sans heurt sous le signe de l'hellénisme. A cet égard il me paraît significatif qu'après la chute de Carthage en 146, les stèles néopuniques et numides aient continué de se placer sous le vocable de Baʿal-Ḥammon jusqu'à une date très avancée de l'époque romaine. Alors que, là où s'étaient installées de bonne heure des communautés italiennes, colonies marianistes ou de marchands — à *Thuburnica*, à *Thugga*, à *Cirta* par exemple — nous voyons s'interposer soit des inscriptions grecques, soit Kronos lui-même, et plus tôt qu'ailleurs s'implanter le nom de Saturne. Après un siècle d'hésitation, le milieu du Ier siècle av. J.-C. inaugure un essai de conciliation des conceptions romaines et des conceptions berbéro-puniques. Une assimilation s'amorce, qui n'est pas purement formelle. Non pas — on l'a vu — sous la forme d'une *inter-*

1. « A proposito del culto di Saturno », *Athenaeum*, XVI, 1938, p. 223-232.
2. XXVIII, 46, 16. Cf. V. BASANOFF, *Evocatio*, Paris, 1947, p. 63-66.
3. *Sat.*, III, 9.

pretatio romana répondant à des considérations religieuses. Encore moins d'une *evocatio* agissant sur des considérations politiques ou politico-militaires. Mais plutôt d'une captation sur place, d'abord active et inspirée par les intentions politiques des *Sittiani* et de César, plus ou moins passive ensuite, et résignée, sous ses successeurs. Ainsi s'explique qu'en dépit de sa nouvelle identité romaine, la puissante personnalité du dieu africain, nullement affectée par celle du dieu qui lui prêtait son nom, se soit imposée jusqu'au bout, inébranlable et pure, dans son *africitas*. Divinité suprême, universelle et créatrice, maîtresse du monde et du temps, le Saturne de l'Afrique romaine représentait une conception de la religion plus orientale encore qu'hellénistique, mais absolument pas romaine, alors que toute la politique de Rome en Afrique était de romanisation à outrance. Pareille incoordination de la politique et de la religion ne pouvait rester sans conséquence dans un monde qui avait l'habitude de les coordonner.

CONCLUSION

Si, pour conclure, nous essayons de jeter un regard d'ensemble sur la religion de Saturne dans l'Afrique romaine et en particulier sur l'attitude romaine vis-à-vis du dieu principal des Africains d'une part — problème politique pour Rome, politico-religieux pour les Romains établis en Afrique —; d'autre part sur les réactions des Africains face à l'œuvre romaine — problème surtout psychologique —; enfin sur l'évolution du dieu lui-même soumis à l'influence multiforme de la romanisation — problème purement religieux, théologique et rituel — quelles impressions dominantes s'imposent à nous ?

Celle d'abord d'une politique fluctuante et indécise de la part de Rome, comme l'a été d'ailleurs toute sa politique religieuse à l'égard des cultes provinciaux et étrangers. Après l'attitude pleine de compréhension et prête à l'adhésion des *Sittiani*, exprimant sans doute la doctrine intégrationniste de César, l'offensive réformiste de Tibère, attaquant de front les rites sanglants du culte, devait mettre fin et définitivement à la première expérience. Sous les Flaviens, puis sous les Antonins et les Sévères, on assiste bien à diverses tentatives de romanisation; celle-ci ne dépasse pas — on l'a vu — la titulature, l'habillement, l'entourage, le type statuaire, le cadre architectural, autrement dit l'appareil extérieur du dieu et de son culte; elle n'affecte pas sa personnalité. Quant aux autorités provinciales et aux classes romaines, elles ignorent d'une manière quasi-systématique le dieu des Africains. On conçoit que la religion de ces derniers soit restée foncièrement « nationale » et Saturne la meilleure expression de son *africitas*.

C'est là en effet la seconde impression qui domine : l'inaltération des aspects essentiels de la religion et de la nature du dieu. Le *molchomor* a pu remplacer le sacrifice *molk*, l'esprit de l'offrande n'a pas changé, et le bénéficiaire, à qui se voit promis le vrai « bonheur » est resté le même. L'assimilation à Jupiter, l'association de quelques grands dieux, l'assujettissement progressif des autres divinités, n'ont eu pratiquement aucun effet de valorisation sur la personne de Saturne. Dès le début, il est souverain universel. Il demeure inchangé dans son essence jusqu'à la fin de son histoire. Et ses fidèles lui témoignent longtemps un sincère attachement.

Au total, une religion rude, exigeante, sauvage même, qui impose de lourds sacrifices; un dieu lointain et cruel qui accable les hommes sous le poids d'une autorité despotique et n'accepte d'eux, pour apaiser son courroux, que des dons absolus. Enfin des fidèles qui se considèrent comme ses « esclaves », ce qui n'exclut pas de leur cœur, bien au contraire, des sentiments de confiance dans sa providence.

Berbéro-punique dans son élaboration, capté sur place par un dieu romain déchu, mais sans transformation de sa nature, Saturne est donc resté, malgré les efforts de Rome, un dieu spécifiquement africain. On doit se demander si dans ces conditions il a vivifié le sentiment « national » berbère, c'est-à-dire, pour être plus exact, dans quelle mesure il a constitué un élément de résistance à la roma-

nisation profonde de l'Afrique. Tandis que César évitait soigneusement d'insister sur les aspects sauvages de la religion gauloise, parce qu'elle était susceptible de fortifier le sentiment « national » gaulois [1], les auteurs romains, païens puis chrétiens, n'ont pas hésité à les stigmatiser avec vigueur dans la religion africaine. Serait-ce parce que Saturne ne risquait pas d'entretenir la flamme du particularisme ?

A. — *Saturne et la romanisation de l'Afrique.*

Y a-t-il un rapport entre la religion de Saturne et la résistance berbère à Rome ?

Pour répondre à la question posée, les textes ne sont à peu près d'aucun secours. Aucun, à ma connaissance, n'établit un rapport direct entre l'attachement des Berbères à leur dieu et leur résistance à la romanisation. Force est donc de recourir aux temples et aux ex-voto. D'autre part, cette résistance a revêtu selon les moments deux formes différentes : l'une violente qui se traduit par des révoltes, l'autre latente qui se borne à entretenir un certain particularisme.

Perçoit-on un lien entre les régions les plus remuantes, les plus troublées de l'Afrique romaine et les zones de plus grande densité du culte de Saturne ? Depuis les travaux de R. Cagnat [2] sur l'histoire militaire des provinces africaines, les découvertes épigraphiques permettent de compléter le tableau des rebellions dressé à la fin du siècle dernier. Bien que de ces soulèvements nous ignorions souvent les causes, et qu'il y ait quelque arbitraire à faire voisiner des mouvements inspirés tantôt par des difficultés économiques — comme la révolte de Tacfarinas, issue d'une mauvaise querelle relative à des terrains de parcours [3] —, tantôt par des considérations politiques — comme la révolte d'Aedemon, frustré du royaume de Maurétanie à la mort de Ptolémée —, de tels troubles restent rarement purs de toute autre visée. Un conflit, proprement religieux à ses origines, peut revêtir par la suite un aspect politique et social ; les querelles donatistes le prouvent.

Les zones de troubles

En laissant de côté les difficultés secondaires et localisées, ainsi que les simples opérations de police, montées pour la répression du brigandage, on arrive au tableau suivant, qui essaye de délimiter les régions les plus troublées [4].

1. Comme l'a montré M. RAMBAUD, *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, Paris, 1953, p. 332.
2. R. CAGNAT, *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris, 1913.
3. Voir R. SYME, « Tacfarinas, the Musulami and Thubursicum », dans les *Studies in Roman economic and social history in honor of Allan Chester Johnson*, 1951, p. 113 et s.
4. Ce tableau reprend, avec quelques précisions complémentaires, celui que j'avais fourni à J. LASSUS, « L'Antiquité », dans *R. Afr.*, t. C, 1956, p. 96. On y trouvera sur les problèmes politiques et militaires l'essentiel de la bibliographie récente, qu'on pourra compléter par les bibliographies de Ch.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1931, p. 745-822 ; 2e éd. mise à jour par C. COURTOIS, 1951 ; de C. COURTOIS, « De Rome à l'Islam », *R. Afr.*, 1942, p. 42-55 ; « Histoire de l'Afrique du Nord des origines à la fin du Moyen Age », *R.H.*, 1947, p. 228 et s. et *R. Afr.*, 1947, p. 278-300 ; et de M. LEGLAY, « Bibliographie », annuelle dans *Libyca*, depuis 1953.

Date	Peuples en révoltes	Régions troublées
20 av.-6 ap. (Auguste)	Gétules, Garamantes Musulames	Sahara (sud-tunisien), Fezzan, région de Khamissa-Thala
10-24 (Tibère)	Musulames (Tacfarinas), Cinithiens et Maures	Région de Khamissa-Thala (N.-E de l'Aurès), bords de la petite Syrte, Sud constantinois
40-45 (Claude)	Maures (Aedemon), Numides	Atlas marocain, région des Musulames
52-57 (Néron)	Maures, Numides	(Epitaphe de Chemtou)
68-75 (Galba, Vespasien)	Echo des compétitions impériales chez les Maures et les les Garamantes	Atlas, Fezzan
80-86 (Domitien)	Maures, Nasamons	Maurétanie, bords de la Grande Syrte
98-117 (Trajan)	Maures de Tingitane	Maroc
118-122 (Hadrien)	Maures	Maurétanie
144-152 (Antonin)	Maures, Numides	Maroc (Sala), Algérie (Medjedel, région du Hodna, Ouarsenis, Dahra, Aurès)
174 (Marc Aurèle)	Maures	Maurétanie (Géryville)
188 (Commode)	Maures	Maurétanie
209-211 (Septime Sévère)	Maures, Baquates	Maroc (Atlas), Algérie (Ténès)
226-227 (Sévère Alexandre)	Maures, Numides	Maroc, Sud tripolitain
238-240 (Gordien)	Compétition impériale, soulèvement	Tunisie (El-Djem)
253-262 (Gallien)	Bavares, Quinquegentiens, Fraxinenses	Babor, Nord du Djurdjura, Grande Kabylie
289-298 (Dioclétien)	Révolte générale	Tout le Maghreb
308-311 (Constantin)	Usurpation de Domitius Alexander	Carthage, Cirta
314-350 (fils de Constantin)	Troubles donatistes	Surtout en Numidie centrale
363-375 (Gallien, Valentinien)	Austuriens, Maures (Firmus)	Tripolitaine, Kabylie, côte algérienne jusqu'à Ténès, Zaccar, Sud algérois
395-398 (Honorius)	Révolte de Gildon	Région de Tébessa-Haïdra

D'où il est clair que, chaque fois que les textes ou l'épigraphie permettent de préciser les zones de troubles, celles-ci se situent soit dans le Sud tunisien et tripolitain, au Sahara, soit dans les montagnes des Kabylies, du Djurdjura, du Dahra et de l'Atlas marocain, c'est-à-dire des régions mal romanisées, où la civilisation romaine, qui fut en Afrique routière, céréalière et urbaine, pénétra peu et ne dépassa guère les limites des vallées [1]. La concordance des reliefs montagneux, à population berbère peu touchée par l'œuvre de Rome, est en effet

1. Voir là-dessus les remarques de C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, p. 118, qui a toutefois tendance à exagérer l'opposition entre l'Afrique romanisée des plaines et l'Afrique berbère des montagnes. Les recherches récentes de J. BIREBENT, *Aquae romanae*, Alger, 1963, montrent que les Romains avaient aussi pénétré à l'intérieur des massifs montagneux.

troublante. D'autre part, quand les villes du littoral ou de l'intérieur se munissent d'un rempart[1], ou que l'épigraphie révèle des incidents dans des régions de plaines et de cultures, c'est presque toujours avec des incursions de montagnards, attirés par les richesses des villes[2] et des campagnes, qu'il faut mettre en relation les mesures de protection des unes et les désordres des autres. Il y a donc quelque raison à opposer l'Afrique berbère des montagnes à l'Afrique romaine des plaines et des côtes. Or à confronter cette vue avec la carte cultuelle de la religion de Saturne, on n'aperçoit que discordance avec la première ; les zones de plus forte densité cultuelle correspondent au contraire à la seconde : Saturne apparaît nettement comme le dieu de l'Afrique romanisée, agricole et riche.

En discordance avec les zones de plus forte densité cultuelle.

Il serait pourtant fallacieux de s'en tenir là. La liste dressée ci-dessus atteste en effet que l'Afrique des plaines n'a pas joui de la paix romaine comme d'un privilège exclusif et permanent. La révolte des Musulames sous Tibère a affecté les hautes plaines de l'Est algérien[3] ; celle d'Aedemon a touché les plaines maurétaniennes d'Algérie et du Maroc, où Tamuda fut définitivement ruinée[4] ; les désordres qui ont suivi les usurpations de Gordien et de Domitius Alexander ont surtout marqué des centres urbains de l'intérieur ; le principal fief donatiste fut la Numidie centrale et les épisodes les plus sanglants auxquels se trouvèrent mêlés donatistes et circoncellions se sont déroulés dans les villes (sac de *Bagaï*) et les bourgs ruraux de cette région (*Vegesala* par exemple)[5]. Quant aux insurrections plus ou moins générales de l'époque d'Antonin et du temps de Dioclétien, elles ont laissé plus de traces dans l'Afrique romanisée des plaines que dans l'Afrique berbère des montagnes.

Sans doute peut-on les expliquer par des raisons précises et les rattacher soit à des mobiles d'intérêt vital — économiques ou financiers — soit à des ambitions personnelles, soit à des querelles théologiques et liturgiques. Il est clair que, même lancées sur des problèmes très précis, toutes ces insurrections, depuis celle de Tacfarinas jusqu'à celle des donatistes, ont plus ou moins vite changé de caractère, ne se sont prolongées que parce qu'elles étaient soutenues par des aspirations secrètes, des mécontentements latents, mais toujours prêts à resurgir et à jouer le rôle de lames de fond. L'affaire donatiste est à cet égard très éclairante. Or, nous sommes ici en pays matériellement très romanisé, aux villes nombreuses et aux campagnes florissantes. On s'étonne que, malgré cinq siècles et plus de présence et d'influence romaine active, alors que ses relations extérieures avec l'Italie[6], la Gaule[7] et l'Espagne[8] l'intégraient intimement à l'*orbis*

1. La liste en a été dressée par C. Courtois, *ouv. cit.*, p. 122-123.
2. C. Courtois, *ouv. cit.*, p. 124.
3. *Supra*, n. 3, p. 482.
4. Voir M. Tarradell, *Marruecos punico*, Tetuan, 1960, p. 97-119.
5. Sur les désordres de *Vegesala* (Ksar-el-Kelb), voir P. Cayrel, « Une basilique donatiste de Numidie », *M.E.F.R.*, LI, 1934, p. 114-142 et P. Courcelle, « Une seconde campagne de fouilles à Ksar-el-Kelb », *ibid.*, LIII, 1936, p. 166-184.
6. Les plus suivies naturellement. On manque d'une étude d'ensemble sur la romanisation de l'Afrique ; l'*Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord* de S. Gsell s'arrête à César. Le livre de T. R. S. Broughton, *The Romanization of Africa Proconsularis*, 1929, est lui-même ancien. Il faut souhaiter la publication de monographies sur l'*Africa*, la Numidie et les Maurétanies.
7. Considérées comme quasi-inexistantes, elles furent plus importantes qu'on ne le croyait : cf. M. Leglay, *Les Gaulois en Afrique*, coll. Latomus, 1962. Une étude parallèle sur les Africains en Gaule est en préparation.
8. Voir à ce sujet plusieurs communications parues dans les *Actas del I° Congr. Intern. del Marruecos Español*, Tetuán, 1954.

romanus, la Berbérie ne soit pas devenue une nation romane comme les autres. A quoi doit-elle ce sort particulier ? Plus qu'à la conquête arabe, à laquelle l'Espagne et la Gaule surent finalement résister, il faut sans doute l'imputer à la mentalité collective berbère. A l'attachement indéfectible de ce peuple à son particularisme, habilement camouflé sous une apparente et superficielle faculté d'adaptation. A l'« éternel Jugurtha », pour reprendre une expression très juste de Chr. Courtois[1]. Chr. Courtois et, plus récemment encore M. J. Desanges[2] ont attiré l'attention sur un obstacle, majeur à leurs yeux : le maintien résolu des structures tribales. Je reconnais que c'est en effet « un des grands mérites de Chr. Courtois que d'avoir montré derrière le rideau vandale le drame obscur, mais pathétique, de la submersion du Maghreb romanisé par un Maghreb qui n'avait jamais cessé d'être tribal ». Mais n'est-ce pas dans une formule brillante, mélanger quelque peu l'effet et la cause ? Si le Maghreb romanisé fut si facilement submergé par le Maghreb tribal, n'est-ce pas parce que le Maghreb dit romanisé l'était mal ? Le déséquilibre des forces n'était pas d'ordre matériel. La faille était ailleurs.

Le particularisme berbère.

L'impossible romanisation des âmes.

Je la vois pour ma part dans l'impossible romanisation des âmes. Il se trouve en effet qu'élaboré à partir d'un vieux fond naturaliste berbère, personnalisé grâce aux apports égyptiens et puniques, doté d'une mythologie, d'une liturgie et d'une mystique par les Orientaux et les Grecs, un type divin d'un genre original et très riche d'aspects s'est constitué en Afrique. Sémitique dans sa théologie et son rituel, à peine occidentalisé sous l'influence grecque et romaine, il correspondait si parfaitement aux aspirations de toute la société africaine — de la bourgeoisie aussi bien que des propriétaires ruraux et du petit peuple — que Rome a dû se contenter de le capter sur place en l'affublant d'un nom romain.

Au moment où dans la Rome de la fin de la République et des débuts de l'Empire, le déclin des vieux rites et des anciens usages provoquait un dédoublement entre la religion proprement dite, de valeur politique et sociale surtout, et d'autre part le sentiment religieux insatisfait, avivé par un besoin d'idéal qu'exaltaient les sagesses gréco-orientales mais que ne comblaient ni les *sacra publica* ni les *sacra privata*, en Afrique ces deux parties de la religion étaient indissolublement unies dans le culte de Saturne. Celui-ci répondait à tous les besoins des Africains : à la fois à leurs préoccupations matérielles, agraires et pastorales et à leurs aspirations mystiques, astrales et morales. Par un jeu subtil d'assimilation et de formules, il se prémunissait en même temps contre les dangers qu'aurait pu faire courir une méconnaissance absolue des cultes officiels de Rome sous leur forme jovienne et impériale ; ce qui eût pu inquiéter une bourgeoisie séduite par la civilisation matérielle de Rome. N'ayant garde d'oublier le petit peuple, superstitieux et formaliste, il parait aussi, grâce à son entourage de génies et de symboles, sympathiques ou apotropaïques, aux périls qu'à tout moment pouvait faire courir un monde surnaturel rempli de génies et de forces malfaisantes. Protecteur éminent contre ces puissances étranges et dangereuses, Seigneur de la terre et de l'au-delà, garant de la fécondité et de l'abondance ici-bas, du bonheur éternel

1. *Ouv. cit.* ; A. Berthier avait déjà, entre autres, insisté sur la permanence berbère dans *L'Algérie et son passé*.
2. *Catalogue des tribus africaines de l'Ant. class.*, Dakar, 1962, p. 20-21.

après la mort, souverain Maître du monde et du temps, Saturne était l'expression parfaite du génie religieux africain ; il en représentait l'esprit dans son unité et sa diversité. Et c'est ce qui explique d'une part que les cultes mystiques orientaux aient eu si peu de prise sur le monde berbère. Présents en Afrique, ils eurent surtout pour fidèles des marchands étrangers et des militaires : les trois inscriptions du mithraeum de Lambèse émanent de légats de la 3e légion Auguste [1]. C'est ce qui explique aussi d'autre part l'échec de la romanisation des âmes. Celles-ci n'étaient pas disponibles. L'eussent-elles été davantage qu'on peut d'ailleurs douter de l'efficacité de l'action de Rome en ce domaine, tant l'esprit de la religion romaine s'oppose à celui de la religion africaine. La première est politique, impérialiste, polythéiste. La seconde est cosmique, mystique et agraire à la fois, magico-animiste et de tendance monothéiste. On comprend dans ces conditions que Rome n'ait pu agir qu'en surface. A cet égard son œuvre se situe aux antipodes de celle des Ptolémées en Egypte, où ils ont su créer un type divin nouveau, celui de Sarapis, assez égyptien pour ne pas heurter les indigènes, assez hellénisé pour être accepté des Grecs d'Egypte [2]. Par là ils regroupaient les uns et les autres dans une communauté de croyances et facilitaient la fusion des deux éléments dans l'intérêt de la dynastie. C'est ce que n'a pu réaliser Rome : unir Romains et Berbères autour d'un Saturne acceptable par les deux ethnies. Saturne, simple traduction latine de Ba'al-Ḥammon, est resté jusqu'au bout un dieu africain.

Les stèles, dans leur réalisme, ont suffisamment montré les implications religieuses de tous les actes de la vie des Africains — initiation des enfants, mariages stériles, morts prématurées ou non, semailles, moissons, lutte contre le fléau des sauterelles, horticulture, soins des troupeaux, élevage de basse-cour — pour que l'on ne doute pas de l'importance essentielle du culte de Saturne parmi les causes du phénomène historique évoqué plus haut. Parce qu'elle s'intégrait à la vie des Africains et parce qu'à cette place elle a, malgré Rome, conservé son caractère spécifiquement africain, la religion de Saturne a contribué à maintenir et même à renforcer le particularisme berbère ; elle a empêché la romanisation en profondeur ; elle a donc facilité les submersions vandale, berbère et arabe. A la tête du panthéon africain, Saturne porte donc une part de responsabilité, et non négligeable, dans l'échec de Rome en Afrique et le retour de celle-ci à l'Orient.

La responsabilité de Saturne.

Mais si la position prééminente de Saturne à une infinie distance au-dessus des autres dieux et des hommes le mettait à l'écart des compromissions et constituait une force, là résidait peut-être aussi sa faiblesse. Dieu tout-puissant, il était redoutable en sa puissance ; dieu lointain, il risquait parfois de paraître inaccessible. Il manquait au fond à cette religion, pour lui assurer la durée, la présence d'un intercesseur entre le dieu suprême et l'humanité. Ce qui devait faire le succès du Mithraïsme et du Christianisme [3]. Pour des raisons déjà exposées, le Mithraïsme ne s'est cependant pas répandu avec grande faveur en Afrique. Le

1. M. Leglay, « Le mithraeum de Lambèse », *C.R.A.I.*, 1954, p. 269-278.
2. Bibliographie très abondante sur Sarapis. Parmi les plus récentes études, celle de J.-Ph. Lauer et Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1958 insiste avec force (p. 35-36) sur cet aspect de sa religion.
3. Voir une bonne analyse de la notion de médiation dans J. Pépin, *Les deux approches du christianisme*, Paris, 1961, p. 116-137.

Christianisme en revanche y a connu une fulgurante expansion. Il n'a pu se développer qu'au détriment du culte de Saturne. Comment s'est produit et déroulé l'affrontement ? On ne peut manquer de soulever ce problème en terminant.

B. — *Saturne et le christianisme.*

Les problèmes.

L'histoire de l'Afrique au IIIe siècle a été marquée par un fait, que les textes n'ont guère dévoilé directement et sur lequel, pour cette raison, les historiens n'ont jamais attiré l'attention, alors que les monuments le mettent en pleine lumière : c'est la lutte de Saturne et du Christ, lutte ardente parfois, dont les ex-voto portent les traces et dont Saturne devait sortir vaincu au Ve siècle. Derrière l'austère et froide documentation archéologique se cache là un drame humain. Les auteurs chrétiens l'auraient-ils volontairement masqué ? Pourquoi et comment ? La question se pose.

Et elle n'est pas la seule. La puissante personnalité du dieu païen dans le panthéon africain, sa place dans la vie des provinciaux du Maghreb nous obligent aussi à nous demander dans quelle mesure il a frayé les voies au Christianisme et si sur la religion triomphante il n'a pas laissé son empreinte. A ces questions ni les textes ni les monuments n'apportent de réponses directes et péremptoires. Nous en serons donc souvent réduits aux hypothèses, qu'on peut envisager dans la mesure où elles reçoivent indirectement quelque confirmation.

Saturne a-t-il ouvert les voies au Christianisme ?

Il est particulièrement difficile, sinon impossible de prouver que le sentiment religieux des Africains, dominé par la foi en la toute-puissance et la providence de Saturne, les a préparés à l'Evangile. Les origines du christianisme africain et les débuts de son histoire jusqu'à Tertullien restent très mal connus [1]. Entre les premiers témoignages archéologiques de la présence chrétienne, révélés à Carthage et à Césarée de Maurétanie d'une part [2], et le cri de victoire de Tertullien à la fin du IIe siècle d'autre part [3], s'interpose une page blanche, sur laquelle il est prudent pour le moment de ne rien écrire. Cependant en tenant compte de l'excès d'optimisme du fougueux apologète, du fait aussi que la nouvelle religion n'a guère pu gagner les campagnes de l'intérieur que dans le cours du IIIe siècle et du IVe siècle, on est quand même frappé de la rapidité de son expansion [4]. Et c'est ce qui donne quelque consistance à l'hypothèse d'une préparation des esprits par le paganisme. En familiarisant les Africains avec la notion d'« un » dieu souverain, providence des humains, en développant la conception mystique d'une autre vie bienheureuse, d'une renaissance liée à une initiation, en aiguisant le souci de l'au-delà et même en associant d'une certaine manière les aspirations mystiques aux préoccupations

1. Ce qu'écrivait J. Gagé à propos de l'église d'Afrique, dans « Nouveaux aspects de l'Afrique chrétienne », *Les Etudes romaines, Ann. Ec. Hautes Et. Gand*, I, 1937, p. 181 et s., reste parfaitement valable : « l'origine de cette Eglise reste un vrai mystère historique, et il n'y a guère lieu d'espérer que l'archéologie vienne directement le résoudre ». Voir en dernier lieu J. Daniélou et H.-I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, 1964.
2. Pour Carthage, voir l'excellente mise au point des RR. PP. J. Ferron et G. Lapeyre, « Carthage chrétienne », dans *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.*, t. XI, 1948, col. 1149 et s. Pour Césarée, voir L. Leschi, « Vestiges du christianisme antique dans le département d'Alger », dans *Algérie catholique*, déc. 1936, p. 13-32.
3. *Apol.*, I = *P.L.*, I, 262 ; XXXVII = *P.L.*, I, 462 ; *Ad Scapul.*, II = *P.L.*, I, 700 ; V = *P.L.*, I, 704.
4. A la Conférence de Carthage de 412 participent 565 évêques : 279 donatistes et 286 catholiques.

agraires, la fertilité des champs et la fécondité des troupeaux apparaissant comme la préfiguration du bonheur éternel, la religion de Saturne a préparé les sentiers d'accès au Christianisme. Il n'est que de voir l'application avec laquelle les Chrétiens reprennent pour le compte de leur Dieu les titres, les symboles, les puissances, même agraires et guérisseuses[1], du dieu païen pour s'en convaincre. Tant il est vrai que pour lutter contre le paganisme africain, le Christianisme devait avant tout tenir compte des valeurs culturelles du monde berbère et prendre conscience de ces valeurs. Face à elles, deux attitudes étaient possibles : la conciliation ou le refus. Les évêques d'Afrique et en particulier saint Augustin semblent avoir adopté une attitude très nuancée : de refus sur les valeurs essentielles mettant en jeu des questions de doctrine, de conciliation sur les problèmes secondaires de forme et de présentation.

De là ont dérivé d'une part le choix des moyens d'action contre le paganisme et d'autre part l'originalité de l'église d'Afrique. Je crois que dans ces deux orientations, la présence et la prédominance encore effective du culte de Saturne ont pesé lourd.

L'affrontement du Christianisme et du Paganisme : le Christ contre Saturne — par la dialectique,

La lutte contre la paganisme africain et singulièrement contre la religion de Saturne a revêtu deux formes principales : l'une pacifique, par la prédication et la dialectique critique, l'autre violente, par la destruction des monuments. De la première forme d'action, les écrits des auteurs chrétiens nous donnent une idée. On peut d'autant plus sincèrement penser que les prosélytes s'en inspiraient qu'ils reflètent une singulière unité de doctrine de Tertullien jusqu'à saint Augustin : la doctrine du silence ou du mépris. Ou bien ne pas parler de Saturne, ou bien, s'il faut en parler, saper son autorité, le descendre de son piédestal en montrant qu'il est une idole, un démon, mieux même un homme divinisé par d'autres hommes[2]. Tel semble être le procédé adopté pour dévaluer le *magnus deus* de leurs compatriotes. Dans sa Correspondance, l'évêque d'Hippone n'en parle pas. Dans ses traités il affecte d'en parler avec légèreté ; ses commen-

1. Sur les métaphores médicales, très fréquentes dans la littérature chrétienne des premiers siècles (par ex. s. Aug., *Conf.*, IX, 4, 8 ; IX, 4, 12 ; IX, 8, 18 ; IX, 13, 35 ; X, 3, 4), voir Harnack, « Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte », dans *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4, 1892 ; Stanley Pease, dans *Harv. Stud. in Class. Philol.*, XXV, 1914, p. 73-86 ; P. Monceaux, « Une invocation au « Christus Medicus » sur une pierre de Timgad », *C.R.A.I.*, 1920, p. 75 et s. ; J. Carcopino, « L'invocation de Timgad au Christ médecin », *Rendic. della Pont. Accad. Rom. di Arch.*, V, 1927, p. 79 et s. ; P. Deboux-thay, « L'invocation au Christ médecin de Timgad », *Serta Levdiensia* (Mél. de philol. class. publiés à l'occasion du centenaire de l'indépendance de la Belgique), Liège, 1930, p. 31-32, qui attribue une origine donatiste à cette inscription.

2. Selon Tertullien, trois opinions résument pour les chrétiens le problème de l'origine et de la nature des dieux : 1) les dieux sortent tous de l'imagination des démons ; ils sont eux-mêmes des démons déguisés (Justin, I, *Apol.*, 55 ; *Dial. c. Tryph.*, 69) ; — 2) les dieux qui ont eu un commencement ne sont pas des dieux (Athénagore, *Leg.*, 19 ; Théophile, *Ad Antol.*, II, 5 et s.) ; il ne s'agit parfois que d'hommes divinisés (Athénag., *Leg.*, 28 et s.) ; — 3) ils sont des allégories, des abstractions et n'ont pas plus d'existence qu'elles n'en ont (Athénag., *Leg.*, 22, présente cette explication comme l'œuvre des rationalistes païens). Tertullien ne s'arrête pas à la troisième solution ; il fond les deux premières en une doctrine : les dieux sont des hommes divinisés par d'autres hommes ; par là il veut établir que Saturne, le plus ancien des dieux, n'était qu'un homme ; on l'a dit fils du Ciel et de la Terre, parce qu'on ne connaissait pas ses parents (*Apol.*, 10). De plus ces dieux qui se manifestent par des prodiges, des oracles et des guérisons, sont des démons (*Apol.*, 23). — Les conceptions de saint Augustin ont été exposées par F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, dans les *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 39, Stuttgart-Cologne, 1955 et par A. Mandouze, « Saint Augustin et la religion romaine », *Rech. August.*, I, 1958, p. 187-223. Voir *supra*, p. 6-7 et 103.

taires s'appliquent presque toujours au vieux dieu italique plutôt qu'au dieu africain. Si bien qu'à utiliser les auteurs chrétiens à défaut d'autres sources, on recueillerait l'impression fausse d'une disparition totale du culte de Saturne dès le IIIe siècle. Une simple énumération des divinités mentionnées par saint Augustin dans ses œuvres ne peut donner une idée de l'état du paganisme à son époque. Il serait fructueux, me semble-t-il, à la lumière des autres sources, d'étudier de ce point de vue, comme procédé de conversion, l'art de la déformation historique chez les auteurs chrétiens[1].

— par la violence.

Tandis que les Pères s'efforçaient de ruiner la personnalité du dieu païen, les chrétiens, localement, témoignaient de l'ardeur de leur foi en détruisant ses monuments. Statues de culte et stèles votives[2] ont subi des martelages tellement systématiques que l'origine de cette passion iconoclaste peut difficilement être mise en doute. Pratiqués sur des stèles de *Cuicul* avant leur remploi, prévu et encouragé par la loi, dans le dallage d'une rue de la ville, ils sont l'œuvre, non des Arabes ou des Berbères islamisés, hostiles à la figuration humaine, comme on a pu le penser quelquefois, mais de Chrétiens acharnés contre le rival de leur Dieu. Détruisant surtout les têtes — celles du dieu et parfois celles des dédicants — de façon à réduire à l'impuissance les esprits qui les habitent[3], et avec un soin particulier les yeux, signes de la vie et sièges de l'âme[4], ces martelages traduisent un acharnement si bien concerté qu'il ressemble à l'application d'un mot d'ordre. Accom-

1. De précieuses remarques ont été formulées par le R. P. E. Mveng dans une thèse de 3e cycle soutenue en 1964 à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Lyon sous le titre *Paganisme et Christianisme, d'après la Corr. de s. Aug.* Je remercie le Père Mveng de m'avoir permis de me référer à son travail encore inédit.

2. Voir par exemple les têtes de Dougga et de Khamissa (*Sat. Afr. Mon.*, I, pl. VI, 1-2 et XIV, 2), ainsi que celle de Bulla Regia, trouvée dans la fouille du théâtre (*F.A.*, XIII, 1958, paru en 1960, nº 4404). Pour les stèles, voir *Sat. Afr. Mon.*, II, Index, s.v. martelage.

3. Des martelages de ce genre ont déjà été relevés sur maints monuments païens, par exemple sur l'autel de la *Gens Augusta* de Carthage (L. Poinssot, p. 10) ; sur l'autel des *Lares Augusti* au Vatican (P. Courbaud, *Le bas-relief romain*, p. 101, n. 1) ; sur le cippe funéraire de Julius Piso à Mactar où, selon G. Picard, *Civitas Mactaritana*, p. 57, le martelage par les chrétiens des instruments sacrificiels attesterait leur valeur mystique (la seule allusion au sacrifice païen ne suffirait-elle pas à l'expliquer ?). Sur les mosaïques ont été également relevées des destructions effectuées par les chrétiens : par exemple la destruction du visage de l'Orphée d'Oudna, remplacé par un grossier remplissage en cubes blancs (sur ce fait et d'autres analogues, cf. L. Poinssot, « Mos. d'El-Haouria », *Actes du Ier Congr. Soc. Sav. Af. du N., R. Afr.*, 1935, p. 191, n. 2) ; de même, à Banasa, au Maroc, l'*emblema* d'une mosaïque dionysiaque, représentant Bacchus, a été découpé, arraché et remplacé par une dalle de marbre blanc, tandis que le reste du pavement — Amours vendangeurs, canthares, oiseaux qui pouvaient être interprétés dans un sens chrétien — était conservé (R. Thouvenot, « Les thermes de Banasa », *P.S.A.M.*, 9, 1951 p. 45 et s.) ; autre exemple de mutilation à Sousse : des Néréïdes nues (*Inv. mos. Gaule et Afr.*, II, p. 60, nº 154). A Khamissa on note une curieuse tentative de christianiser une stèle votive en y traçant un monogramme constantinien (*Sat. Afr. Mon.*, I, p. 384, nº 127) ; au même endroit, un torse de Mercure reçut une croix monogrammatique (De Pachtère, *Musée de Guelma*, p. 28 ; S. Gsell et A. Joly, *Khamissa*, p. 40).

4. Sur la valeur du visage en général, attestée par les destructions dont il fut l'objet, cf. G. Picard, « Le couronnement de Vénus », *M.E.F.R.*, LVII-LVIII, 1940-1946, p. 52 et 82. Sur la valeur particulière des yeux, *pars corporis pretiosissima, et qui lucis usu vitam distinguant a morte* (Plin., *N.H.*, XI, 52) ; siège de l'âme : *in oculis animus habitat* (*ibid.*, XI, 54) ; en qui réside une *vis* propre : *oculi... lucem iacubantur* (*ibid.*, XI, 151), voir G. Lafaye, dans *Dict. Ant.*, s.v. *fascinatio* ; W. Déonna. « L'âme pupilline et quelques monuments figurés », *L'Ant. Class.*, 1957, p. 59-90, d'après qui on croyait que se peignait sur la rétine, prête à sortir des yeux, l'image d'une petite personne (κόρη, *pupilla*), une âme-εἴδωλον. Mais l'image reproduit les traits du regardé, non du regardant, comme le note justement J. Bayet, « Energies divines et plastique grecque », *M.E.F.R.*, 1959, p. 77, qui précise les vues de W. Déonna. Le dieu, qui regarde le fidèle ou la victime, porte en lui l'image du fidèle et de la victime, comme ceux-ci portent en eux la « volonté » du dieu ; il y a, en quelque sorte, captation de l'un par l'autre ; ne serait-ce pas la vraie raison du martelage systématique des yeux ?

plis sur certains sites, et non sur d'autres, ils peuvent même servir de test à la survie locale du culte après le triomphe du Christianisme.

Il faut sans doute mettre en liaison avec le martelage des ex-voto la destruction des temples, leur réutilisation à des fins utilitaires ou encore leur conversion en édifices chrétiens. L'anéantissement du sanctuaire du Bou-Kournéïn à l'extrême fin du IVe siècle ou au début du Ve, la démolition du temple de *Cuicul* et l'installation à son emplacement d'une basilique civile inaugurée sous Valentinien, la transformation du temple de Caelestis de Carthage, des temples de Saturne d'Uppenna, d'Henchir es-Srira et d'ailleurs en églises attestent la volonté des chrétiens d'anéantir le culte du vieux dieu. Tandis que ses derniers fidèles ne trouvaient plus comme moyen de résistance que de sauver leurs statues et leurs objets de culte en les transportant dans des cachettes. Saint Augustin et son successeur Quodvultdeus ont relaté ces derniers efforts des païens[1]. Les trouvailles de Carthage et d'Hr. Rohban à *Theveste* ont confirmé leurs récits[2]. Tout cela éclaire d'un jour dramatique les ultimes moments de l'histoire de Saturne.

L'influence du culte de Saturne sur le Christianisme africain

Avant de disparaître, il avait cependant marqué de son empreinte le Christianisme africain. Cela seul suffirait à prouver l'importance de sa place dans les valeurs culturelles du monde berbère. De même que la religion de Saturne avait été une religion africaine particulariste, de même le Christianisme africain a été amené et pour les mêmes raisons à adopter une allure « nationale ». Saint Cyprien s'est fait en son temps le défenseur de l'esprit d'indépendance de l'Eglise d'Afrique à l'égard de Rome, et des études récentes ont mis l'accent sur l'influence de son ecclésiologie dans la naissance du schisme donatiste[3].

Mais il y a plus. On peut se demander si les traits les plus originaux de l'Eglise d'Afrique, à savoir le nombre extraordinairement élevé d'évêques[4], la pratique du pédobaptisme[5], la vogue du culte des reliques de martyrs[6], ne trouvent pas

1. Contrairement aux observations faites par S. Gsell, *Mon. ant. Algérie*, II, p. 121, sur la rareté des destructions et des adaptations de temples païens ou de basiliques civiles à l'usage chrétien, celles-ci furent fréquentes ; une longue liste peut être établie ; elle le sera dans un travail en préparation sur *La fin du paganisme en Afrique*. Pour les temples de Saturne, voir *Sat. Afr. Mon.* Voir s. Aug., *Ep.*, CCXXXII, 3 et *Liber de promissionibus et praedictionibus Christi*, III, 38, 45 (dont l'auteur est peut-être Quodvultdeus).

2. *Sat. Afr. Mon.*, I, p. 16, n. 1 et 332.

3. C'est le cas notamment du livre de J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris, 1958.

4. *Supra*, n. 4, p. 487.

5. Sur l'usage du baptême des enfants, particulièrement répandu en Afrique, et attesté notamment par deux inscriptions d'Hippone, publiées par J. Gagé, *B. Ac. H.*, 37, 1930-1935, p. 37 et s. (sur quoi, cf. les remarques de W. Seston, *R.E.A.*, 38, 1936, p. 349-350, qui y voit la marque d'un augustinisme antipélagien), voir les travaux récents de J.-C. Didier, « Le pédobaptisme au IVe siècle. Documents nouveaux », *Mél. Sc. Rel.*, 1949, p. 233-246 ; « Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, I : avant la crise pélagienne », *ibid.*, 1952, p. 191-214 ; « Saint Augustin et le baptême des enfants », *Rev. Et. Aug.*, II, 1-2, *Mémorial G. Bardy*, 1956, p. 109-129. Selon l'auteur, le pédobaptisme était surtout favorisé par la mortalité infantile. Dans plusieurs textes augustiniens apparaissent pourtant d'autres motifs : cf. par exemple la lettre XCVIII à Boniface (*P.L.*, 33, 360-364), où l'on voit combien la pratique était courante et les intentions des parents peu surnaturelles parfois, guidées par une certaine conception du rite, glissant facilement vers la magie et la superstition : des parents font souvent baptiser leurs enfants pour recouvrer ou maintenir leur santé corporelle, quitte à recourir plus tard à des pratiques païennes et à la magie.

6. Voir H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933. L'Afrique est terre remplie de corps saints : *numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est* (Aug., *Ep.*, 78, 3). Sur le goût du martyre chez les donatistes, voir les références réunies par P. Monceaux, *Hist. litt. Af. chr.*, V, p. 42-43.

leur origine dans des pratiques païennes, dont ils constitueraient les survivances. La multiplicité des sièges épiscopaux, non seulement dans les villes, mais jusque dans les *fundi*[1], peut s'expliquer par le souci d'opposer à chaque temple de Saturne — un et même plusieurs par agglomération — un édifice chrétien desservi lui aussi par un *sacerdos*[2]. N'est-ce pas la même idée de garantie du salut qui, après avoir justifié aux yeux des parents le sacrifice de leurs propres enfants, leur avait imposé le devoir de l'initiation, qui maintenant se trouvait transposée dans le baptême des enfants ? Cette pratique dériva sans doute naturellement des aspirations pressantes d'une conscience populaire, forgée par des siècles de pratique païenne[3]. On reste dans le même ordre d'idées en retrouvant dans le développement très particulier en Afrique du culte des reliques l'habitude de déposer dans les temples, au pied des stèles, les urnes cinéraires, déjà considérées et traitées comme des « reliquaires »[4].

et sur le schisme donatiste.

Enfin — et d'aucuns penseront à une revanche de Saturne sur son rival triomphant — il a déposé dans le fruit le ver qui devait le ronger. On peut dire que le culte de Saturne a favorisé la plus grave des déviations subies par le Christianisme africain : le schisme donatiste. Déjà M. W.H.C. Frend[5] a souligné les rapports du donatisme et du culte de Saturne, mettant surtout en valeur leurs communes tendances particularistes. Il a montré aussi la concordance de leurs cartes cultuelles. En fait ces deux mouvements religieux pourraient aussi bien être envisagés comme deux expressions parallèles et successives du génie berbère, sans qu'il y ait pour autant action directe de l'une sur l'autre. Certains détails de pra-

1. Quand, après la conquête de l'Afrique par le roi vandale Geiséric, quinze ans après la mort de saint Augustin, le pape Léon le Grand prit en main la direction des deux Maurétanies restées libres, il fut indigné du morcellement extrême de l'organisation ecclésiastique de ces régions et du grand nombre d'évêques établis dans de petits hameaux ou de simples maisons de campagne. Il interdit de nommer un évêque là où suffit un prêtre : *Ep.*, 12, 10 = *P.L.*, 54, 654-655.

2. Sur *sacerdos* = évêque, les exemples abondent dans l'épigraphie chrétienne du IVe et du Ve siècles : cf. par exemple, à Orléansville, *Marinus sacerdos* (G. Vidal, *Un témoin d'une date célèbre, la basilique chrétienne d'Orléansville* (324), p. 42 ; et l'inscription de Reparatus : *fecit in sacerdotium* (*ibid.*, p. 50 et s.).

3. Sur les initiations d'enfants dans le culte de Saturne et de Bacchus, cf. *supra*, p. 377.

4. Cf. *supra*, p. 349.

5. *The Donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford, 1952 ; le titre indique assez la thèse de l'auteur, qui voit dans le donatisme un mouvement séparatiste, en montrant l'importance, essentielle à ses yeux, des faits géographiques, ethniques, économiques, sociaux et la continuité religieuse qui va du culte de Saturne au donatisme. Frend a certainement exagéré d'une part l'aspect social et politique du mouvement, auquel n'adhérèrent pas que des pauvres gens, d'autre part, son aspect numide ; le donatisme a largement dépassé le cadre numide. Pour J.-P. Brisson, *ouv. cit.*, d'accord avec Frend sur le caractère séparatiste du mouvement donatiste, les données du nationalisme berbère seraient surtout morales et sociales ; voir la critique d'A. Mandouze, « Encore le donatisme », *L'Ant. Class.*, XXIX, 1960, p. 61-107. Sans oublier les mises au point récentes de C. Courtois, A. H. M. Jones et G.-Ch. Picard, il faut signaler la dissertation inaugurale de E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirschenspaltung* (Studia graeca et latina Gothoburgensia, XVIII), Göteborg, 1964, qui renouvelle la question en montrant, à partir d'un examen critique des textes, que les circoncellions, troupes de choc des donatistes, ne représentaient pas une force révolutionnaire nationale ni sociale, mais des « terroristes religieux », des fanatiques attachés au culte des martyrs et recrutés surtout parmi les ouvriers des oliveraies de Numidie méridionale. Quant aux donatistes eux-mêmes, qui ne s'allièrent pas systématiquement aux forces insurgées contre Rome de Firmus et de Gildon, leur force venait de la protection des grands propriétaires, souvent demeurés fidèles au paganisme et résistant à l'autorité impériale, dont ils n'appliquaient pas la législation antidonatiste, pour éviter de perdre leur main-d'œuvre. Lorsque ces *potentes* se convertirent au christianisme, au début du Ve siècle, et cessèrent de faire jouer leur *patrocinium*, le donatisme déclina.

Il y a peut-être aussi une influence directe de Saturne sur Ialdabaoth, le dieu à tête de lion des gnostiques : cf. W. H. C. Frend, « The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa », dans *The Journal of Ecclesiastical History*, IV, 1953, p. 13-26.

tiques rituelles, qui leur étaient communs, ne semblent pourtant confirmer la thèse de M. Frend. On pense notamment à cette pratique, dénoncée par M.H.I. Marrou comme une survivance païenne qui consistait à faire des libations sur la tombe d'un mort[1]. Observée à Timgad, où un ingénieux dispositif amenait dans une tombe que l'on peut reconnaître pour celle du célèbre évêque donatiste Optat, elle était d'usage courant, semble-t-il, chez les schismatiques. Héritage de la coutume païenne du culte des morts, selon M. Marrou, on notera qu'elle était aussi répandue dans le culte de Saturne, où les fidèles versaient des libations sur les urnes cinéraires déposées au pied des stèles, pour assurer la permanence de la valeur de leur sacrifice et en raviver les effets. D'autre part, les *arae dealbatae* des circoncellions ne peuvent-elles être rapprochées de la pratique bien attestée de la *dealbatio* des *petrae Saturni*, dernière phase des cérémonies sacrificielles[2] ? On ne peut manquer enfin de déceler dans le goût exacerbé du martyre poussé jusqu'à la provocation, dans le souci de parfaite pureté et l'attrait du fractionnement sectaire qu'exprime la formule *bonis bene*, dans le cri de ralliement du *Deo laudes* qui, opposé au *Deo gratias* des chrétiens, traduit une volontaire servilité, autant de survivances possibles du culte païen de Saturne[3].

Permanence des tendances et de la psychologie religieuse des Africains.

En définitive, depuis la Protohistoire jusqu'à la fin de l'Antiquité se laisse observer une remarquable permanence de la psychologie religieuse des Africains. C'est peut-être la leçon la plus frappante qu'on puisse tirer de cette trop longue étude. Aptitude à la civilisation, sans aucun doute, mais aussi inclination au particularisme et au fractionnement religieux (comme au fractionnement politique d'ailleurs) remontent bien au-delà de l'époque romaine ; ils appartiennent au génie berbère. Sans contrecarrer pour autant une autre disposition non moins traditionnelle des Africains : leur attachement au monothéisme. Pareil attachement à un monothéisme dominateur et fataliste ne se trouve nulle part plus nettement marqué qu'en Afrique. Et cela en dépit d'un sort dont la fatalité apparaît à tous les âges de l'Histoire et qui fait que les Berbères, tout en conservant intactes ou presque leurs croyances intimes, n'ont jamais pu les traduire que par des vocables étrangers. Saturne, après Ba'al-Ḥammon, a exprimé toutes ces tendances, frayant par là les voies au Dieu des Chrétiens, mais préparant surtout la victoire de l'Islam.

1. H.-I. Marrou, « Survivances païennes chez les donatistes », *Homm. Bidez-Cumont*, p. 193-203.
2. Sur les *arae dealbatae*, tombes blanchies (peintes à la chaux) de leurs frères « martyrs », élevées par les circoncellions le long des routes, cf. J. Gagé, *Ann. Ec. Hautes Et. Gand*, I, 1937, p. 206-211.
3. Sur le passage de la formule *bonis bene* dans le donatisme, cf. *supra*, p. 362-363.

APPENDICES

APPENDICE I

CHRONOLOGIE DES DOCUMENTS DATÉS PAR LEURS INSCRIPTIONS

Nature	Site	Date	Référence
	AFRIQUE PROCONSULAIRE		TOME I
Stèle	Carthage ou Bou-Kourneïn (?)	180-192	23, n° 19
Dédicace	Bou-Kourneïn	185-221	35, n° 1
Stèle	»	139-145	37, n° 1
Stèle	»	152 (?)	37, n° 2
Stèle	»	158 (?)	73
Stèle	»	166	38, n° 3
Stèle	»	167	38, n° 4
Stèle	»	167	39, n° 5
Stèle	»	166-176	39, n° 6
Stèle	»	176	39, n° 7
Stèle	»	180	40, n° 8
Stèle	»	181	40, n° 9
Stèle	»	181	40, n° 10
Stèle	»	182	40, n° 11
Stèle	»	182	41, n° 12
Stèle	»	183	41, n° 13
Stèle	»	184	41, n° 14
Stèle	»	186	42, n° 15
Stèle	»	187	42, n° 16
Stèle	»	188	42, n° 17
Stèle	»	190	42, n° 18
Stèle	»	191	43, n° 20
Stèle	»	192	43, n° 21
Stèle	»	195	43, n° 22
Stèle	»	221 ?	44, n° 23
Stèle	»	215	44, n° 24
Stèle	»	159 ? 169 ? 196 ?	45, n° 25
Stèle	»	151 ? 180 ?	47, n° 31
Stèle	La Mohammedia	2e moitié IIe-IIIe s.	76, n° 3
Temple ?	Oued-Kitan	198-209	92, n° 28
Dédicace	Bir-bou-Rekba	milieu IIe s.	99, n° 1
Dédicace	Hr-Kasbat	185-192	115, n° 1
Dédicace	»	fin Ier-début IIe s.	116, n° 2
Stèle	Hr-Hammamia	fin Ier-début IIe s.	119, n° 1
Dédicace	Slougia	38-244 ?	120, n° 1
Dédicaces	Bou-Djelida	139-161	123, nos 1, 2
Stèle	Hr-Thibar	IIIe s.	205, n° 1
Dédicace	Dougga	36-37	212, n° 2
Dédicace	»	1re moitié IIe s.	214, n° 3
Dédicace	»	184-185	215, n° 4
Dédicace	»	194-195	215, n° 5
Dédicace	Hr-Mest	208-211	221, n° 2
Dédicace	Aïn-Fourna	161-169	239, n° 13

Nature	Site	Date	Référence
Dédicace	Mactar	193-211	242, n° 2
Dédicace	Pichon	216	243, n° 6
Dédicace	Hr-ben-Glaya	169-170 ?	264, n° 1
Dédicace	Souk-el-Tleta	198-209	271, n° 2
Dédicace	Hr-Douémis	96-98	272, n° 1
Stèle	Hr-es-Srira	265	308, n° 2
Dédicace	Haïdra	98-208	326, n° 6
Dédicace	Tébessa	164-165	333, n° 1
Stèle	»	début IIIe s.	339, n° 10
Dédicace	Madaure	195-199	362, n° 1
Stèle	Khamissa	2e moitié Ier s.	368, n° 1
Stèle	»	début IIe s.	369, n° 2
Dédicace	»	fin IIe s.	369, n° 3
Dédicace	»	202-205	369, n° 4
Dédicace	»	260	370, n° 5
Dédicace	Ksar-el-Ahmar	235-237	416, n° 1
Dédicace	Hr-el-Gonai	138-161	418, n° 1
	NUMIDIE		TOME II
Stèle	Zaraï	149	n° 1
Dédicace	Lambèse	211-217	n° 1
Autel	»	vers 198	n° 3
Dédicace	Khenchela	117-138	n° 1
Autel	Fontaine-Chaude	fin IIe-IIIe s.	n° 1
Autel	»	195-198	n° 2
Dédicace	Mons	209-211	n° 1
	MAURÉTANIES		
Stèle	Sétif	149	n° 1
Stèle	»	196	n° 2
Stèle	»	209	n° 3
Stèle	»	210	n° 4
Stèle	»	234	n° 5
Stèle	»	246	n° 6
Stèle	Sillègue	221	n° 9
Stèle	»	214-227	n° 10
Stèle	»	227	n° 11
Stèle	»	239	n° 12
Stèle	»	262	n° 16
Stèle	»	264	n° 17
Stèle	»	272	n° 18
Dédicace	Aïn-Roua	198-209	n° 1
Stèle	Sertei	247	n° 1
Stèle	Tocqueville	224	n° 1
Dédicace	Masqueray	255-259	n° 1
Stèle	Cherchel	29-30 ap. J.-C.	n° 1

CHRONOLOGIE DES DOCUMENTS DATABLES D'APRÈS LEUR STYLE

Nature	Site	Date	Référence
	AFRIQUE PROCONSULAIRE		TOME I
Buste de S.	Carthage	milieu IIe s.	13, n° 1
Stèle	»	IIIe s.	20, n° 11
Statuette	Utique	IIe s.	25, n° 1
Stèles	Dj-Djelloud	Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.	26-31
Stèles	Aïn-Tebernouk	Ies s. av.-IIe s. ap. J.-C.	93-96
Statuettes	Hammamet	milieu IIe s.	101, n° 1
Stèle	Oudna	Ier-IIe s.	103, n° 1
Stèles	Zaghouan	Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.	106-108
Stèle	Sidi-Medine	IIe-IIIe s.	108, n° 30
Stèle	Depienne	IIe-IIIe s.	108, n° 31
Stèles	Aïn-el-Djour	IIe-IIIe s.	109-112
Stèles	Aïn-Tounga	IIe s.	127-154
Stèles	»	IIIe s.	154-202
Stèles	Djebba	Ier-IIe s.	206, nos 1, 2
Statue	Dougga	fin IIe-début IIIe s.	212, n° 1
Stèles	»	Ier-IIe s.	217-220
Stèles	Tunisie centrale	IIe-IIIe s.	224-226
Stèle	Siliana	fin IIIe s.	227, n° 9
Stèles	Ksar-Toual-Zammeul	IIe-IIIe s.	229-239
Stèles	Ellès	IIe s.	240-241
Buste de S.	Mactar	IIe s.	242, n° 1
Stèles	Aïn-Battaria	Ier-IIe s.	247-254
Stèles	Sousse	Ier-IIe s.	255-257
Stèles	Bir-Tlelsa	IIe s. av.-Ier s. ap. J.-C.	259-263
Stèle	Sidi-Solthan	IIe-IIIe s.	267, n° 3
Statue	Bulla Regia	IIe s.	270, n° 1
Stèles	Sidi-Ali-Bel-Kassem	Ier-IIIe s.	277-285
Stèles	Bir-Derbal	Ier s.	288-289
Stèles	région Béja-Le Kef	IIe-IIIe s.	291-293
Stèles	Medeina	Ier-IIIe s.	295-296
Stèle	Hr-Meded	IIe s.	297, n° 1
Stèles	Thala	Ier-IIe s.	302-306
Stèles	Hr-es-Srira	Ier-IIIe s.	310-320
Stèles	Sbeitla	IIe-IIIe s.	321-322
Statue	Haïdra	IIIe s.	342, n° 1
Statuette	»	fin IIe s.	325, n° 2
Statuettes	»	début IIIe s.	325, nos 3-4
Stèles	»	IIe-IIIe s.	329-331
Buste de S.	Tébessa	IIe s.	335, n° 2
Statuettes	»	IIe s.	337-338
Stèles	»	Ier-IIIe s.	339-360
Stèles	Madaure	IIe-IIIe s.	363-364
Statue	Khamissa	fin IIe s.	367
Stèles	»	fin IIe av.-IIIe ap. J.-C.	371-385
Stèles	Guelma	Ier s. av.-IIIe s. ap. J.-C.	387-403

Nature	Site	Date	Référence
Stèles	Aïn-Nechma	Ier s. av.-IIIe s. ap. J.-C.	405-414
Stèles	Ksiba	Ier s.-IIIe s.	422-430
Stèles	Hippone	fin IIe s. av.-IIIe s. ap.	434-451
Stèle	La Chiffa-Lamy	IIe s.	452, no 1
	NUMIDIE		TOME II
Stèle	Hr-el-Hammam	début Ier s.	no 1
Stèles	Announa	Ier s. av.-IIIe s. ap. J.-C.	nos 1-2
Stèles	Philippeville	Ier s. av.-IIIe s. ap. J.-C.	nos 1-26
Stèles	Mila	Ier s. av.-IIe s. ap. J.-C.	nos 2-11
Statue	Mila	IIe s.	no 1
Stèles	Constantine	Ier s. av.-IIIe s. ap. J.-C.	nos 1-10
Stèles	Tiddis	Ier s. av.-IIIe s. ap. J.-C.	nos 1-39
Stèles	Tigisis	Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.	nos 1-2
Stèles	Caldis	IIe-IIIe s.	nos 1-3
Stèle	Grarem	IIe s.	no 1
Stèles	N'Gaous	IIIe s.	nos 1-5
Stèles	Zana	IIe s.	nos 1-4
Stèles	Lambèse	IIe-IIIe s.	nos 4-159
Stèles	Lambafundi	IIe-IIIe s.	nos 1-15
Stèles	Timgad	IIe-IIIe s.	nos 1-135
Stèles	Khenchela	IIe-IIIe s.	nos 2-32
Stèles	Ksar-el-Haïmeur	IIe-IIIe s.	nos 1-3
Stèles et caisson	El-Kantara	IIe-IIIe s.	nos 1-41
Stèles	El-Gahra	IIIe s.	nos 1-4
Stèles	Mons	IIe-IIIe s.	nos 3-37
Stèles	Djémila	IIe-IVe s.	nos 6-53
	MAURÉTANIES		
Stèles	Sétif	IIe-IIIe s.	nos 7-42
Stèles	Sillègue	IIe-fin IIIe s.	nos 1-7 ; 16-23
Stèle	Lecourbe	IIe-IIIe s.	no 1
Stèle	Djidjelli	fin Ier-IIe s.	no 2
Stèle	Bougie	IIe s. ?	no 2
Stèles	Tiklat	IIe-IIIe s.	nos 1-3
Stèles	Tigzirt-Taksebt	Ier-IIIe s.	nos 2-17
Stèles	Dellys	Ier s. av.-IIe ap. J.-C.	nos 1-5
Stèle	Alger	IIe-IIIe s.	no 1
Stèles	Aumale	IIIe s.	nos 2-5
Stèle	Tipasa	IIe-IIIe s.	no 1
Stèles	Cherchel	Ier-IIIe s.	nos 2-17
Stèles	Gouraya		no 1
Stèles	Saint-Leu	Ier s. av.-Ier s. ap. J.-C.	nos 1-20
Stèles	Volubilis	IIe-IIIe s.	nos 1-3

APPENDICE II

LE TYPE STATUAIRE DU SATURNE AFRICAIN

Tandis que dans les symboles et les attributs, examinés isolément, se condensent et s'expriment des puissances divines impersonnelles, le type statuaire d'un dieu, c'est-à-dire les statues de culte et les images que reproduisent les ex-voto, manifeste dans l'attitude et les gestes du dieu son *numen* personnel, peut traduire son « efficacité » divine ou, si l'on veut, son dynamisme. Cette efficacité une fois définie, dès lors les symboles et les attributs qui entourent le dieu acquièrent une autre valeur : ils représentent des éléments distinctifs de sa puissance, et par leur présence et leur groupement ils contribuent à mettre en évidence son pouvoir, soit particulier, soit souverain. Il est donc important d'examiner le type sculptural de Saturne.

Sous quels aspects nous le montrent les monuments ? Tandis que dans les grandes religions païennes (mithriaque, dolichénienne, isiaque, métroaque, etc.) il existe une relative unité des représentations divines, on est frappé par leur diversité dans le cas du Saturne africain. Statues de culte et ex-voto montrent le dieu dans cinq attitudes différentes. Tantôt, il figure debout, en pied[1] ; tantôt il est assis en majesté sur un trône[2] ou sur un animal[3] ; ou bien encore il est allongé, en dieu-fleuve[4] ; ailleurs il est présenté en buste simple, ou le plus souvent posé sur une couronne d'acanthe[5] ; parfois le buste est réduit à la tête seule[6].

Il ne faut peut-être pas attacher trop d'importance à certaines de ces formes, imposées probablement par des nécessités « techniques » sculpturales. Les ex-voto sont des monuments de petites dimensions, sculptés plus ou moins en série, dans des ateliers ruraux. Et l'on peut imputer la réduction du dieu à son buste (ou à sa tête seule) à la nécessité de faire vite, sur la surface restreinte d'un petit tympan de fronton. A moins qu'il ne faille invoquer un précédent phénicien, comme pour les stèles de la Ghorfa, dont le panthéon est dominé par la tête de Tanit-Caelestis, entourée d'une couronne ou d'un serpent ouro-vore. On remarquera qu'à Timgad et à Sillègue, où Saturne est ainsi figuré, sa tête est aussi encadrée d'une couronne. On sait qu'en souvenir des anciens masques et des bétyles, on représentait volontiers les dieux phéniciens par leur tête sans corps. La haute signification des visages a pu contribuer également à ce choix iconographique. Et le motif d'Océan, traité d'une manière indépendante sur les mosaïques à partir d'Antonin[7], a fort bien pu servir d'intermédiaire, surtout depuis qu'ont été établies d'une part son équivalence avec l'Hadad phénicien, le « Ba'al de l'eau », identifié à Khirbet et Tannour en Nabatène, et d'autre part la présence de cet Okéanos-Hadad gréco-phénicien d'Est en Ouest, de Sabratha jusqu'à Lixus, en passant par Hadrumète et Hippone, c'est-à-dire le long des « échelles » par où pénétrèrent aisément les influences de l'Orient[8]. Que ce type oriental ait pu s'infiltrer à Timgad et à Sillègue n'est pas autrement étonnant ; nous retrouverons sur ces deux sites d'autres traces de la même origine.

On peut penser que la réduction de la statue divine à un buste relève parfois de la

1. Par ex. : *Sat. Afr. Mon.* II (Sétif), pl. XXXVII, fig. 1, 4.
2. *Sat. Afr. Mon.* II (Timgad), pl. XXVIII, fig. 6.
3. *Sat. Afr. Mon.* II (Sillègue), pl. XXXVI, fig. 2.
4. *Sat. Afr. Mon.* I (Haïdra), pl. XII, fig. 4 ; II (Timgad), pl. XXVIII, fig. 4, 7.
5. *Sat. Afr. Mon.* II (Djémila), pl. XXXIII, fig. 2 ; XXXIV, fig. 6.
6. *Sat. Afr. Mon.* I (La Mohammédia), pl. II, fig. 4 ; II (Timgad), pl. XXVIII, fig. 1.
7. Selon G. Ch. PICARD, « Mos. afr. du IIIe s. », *R.A.*, 1961, p. 32, le motif d'Océan, à l'origine simple élément du « rinceau peuplé », puis figuré en liaison avec le rinceau, à qui il sert de point de départ, n'a été traité pour lui-même qu'à partir d'Antonin.
8. Cf. Ch. PICARD, *C.R.A.I.*, 1937, p. 440 et s. Voir une mosaïque de Sabratha (G. GUIDI, *Africa Italiana*, VI, p. 110 et s., qui n'a pas reconnu l'équivalence Océan-Hadad) ; plusieurs mosaïques d'Hadrumète (L. FOUCHER, *Hadrumetum*, p. 187, 236, 263) ; d'Hippone (E. MAREC, *Hippone la Royale*, p. 30, fig. 11) ; à Lixus un médaillon de bronze publié par A. GARCIA Y BELLIDO, *Arch. Jahrb.*, 56, 1941, col. 247-249, fig. 43).

même nécessité « technique » d'adapter la figuration du dieu au cadre restreint du tympan des ex-voto. Cela semble bien être le cas pour certaines stèles, du Bou-Kourneïn, de Tunisie centrale, d'Haïdra, de Tébessa, de Sillègue[1] par exemple. En revanche, quand le buste du dieu est posé sur une corolle d'acanthe, comme à Sétif ou à Djémila, il s'agit évidemment d'un parti-pris, dont M. H. Jucker[2] (qui a d'ailleurs ignoré les stèles africaines) a récemment rendu compte en montrant la signification chthonienne et carpophore de ce décor.

Restent trois types statuaires de Saturne, qu'il convient d'examiner avec plus d'attention : le dieu debout, le dieu assis en majesté et le dieu couché dans l'attitude des dieux-fleuves.

Une première question se pose à leur propos : celle du moment de leur apparition. En répertoriant les monuments qui portent leur référence chronologique, nous constatons que les plus anciennes stèles illustrées de la personne de Saturne sont :
— au Dj. Bou-Kournéin, datées de 139-145[3] et de 166[4] ;
— à Zaraï, de 149[5] ;
— à Sétif, de la même année 149[6].

De nombreux autres ex-voto, qui se présentent sous le même aspect, sont datables de la même époque[7].

Aucune statue ou statuette n'est explicitement datée. Mais d'après le style, plusieurs d'entre elles, à Carthage[8], à Hammamet[9] et à Tébessa[10] notamment, peuvent être rapportées au milieu du IIe siècle. C'est d'ailleurs vers la même période que nous orientent plusieurs inscriptions. Il convient d'abord d'écarter du dossier une dédicace de *Thuburbo Maius*[11] qui mentionne l'offrande d'un *signum marmoreum*. M. L. Poinssot, qui l'a publiée le premier, l'attribuerait volontiers au Ier siècle ; mais outre que cette datation, très approximative d'ailleurs, prête à discussion, rien ne prouve que l'objet de l'offrande soit une statue et de Saturne. Deux autres textes, plus explicites, signalent, à Hr. ben Glaya, la dédicace d'un temple et d'une statue (sa statue de culte, très certainement) en 169/170[12] et, à *Theveste*, en 164/165 la dédicace d'une *statua Saturni*, dont il est dit qu'avec les lambris dorés décorant la *cella* elle a coûté 13 000 sesterces[13]. La correspondance des dates est frappante ; et M. Cl. Poinssot a eu certainement raison, dans un excellent article sur les statues du temple de Saturne de Dougga[14] de fixer au IIe siècle la date où « sur les stèles votives — les meilleurs témoins de la dévotion populaire — une figuration gréco-romaine de la divinité remplaça les anciens symboles ». Il a seulement eu tort, à mon avis, de reporter cette date, celle aussi de « la romanisation complète du culte de Ba'al » à la fin du siècle. En fait, nous l'avons vu, la romanisation du culte s'est faite sous les Flaviens et les premiers Antonins. Quant à l'élaboration du type statuaire, elle a dû s'opérer en même temps, puisqu'au milieu du IIe siècle il est adopté partout, pour les statues de culte, comme sur les ex-voto.

Le type sculptural du Saturne debout, tel qu'il apparaît sur une statue de *Bulla Regia*[15] ou sur des ex-voto de Sétif[16], ne pose pas de gros problème. Il est directement inspiré du Kronos-Saturne représenté sur la célèbre peinture de Pompéi, actuellement au Musée de Naples[17], lui-même dérivé sans doute d'un original grec, du type classique des Zeus debout. Seules des modifications de détail lui ont été apportées, là, à *Bulla Regia*, par l'addition d'une corne d'abondance, ici, à Sétif, par le voisinage du lion, un de ses attributs.

Pour le deuxième type statuaire, celui du dieu assis, les jambes croisées, couvertes d'un manteau qui laisse à nu le torse pour ne recouvrir que la tête, M. Cl. Poinssot a bien montré qu'un rapprochement s'imposait avec le bas-relief d'Albano (Musée du Capitole), qui

1. *Sat. Afr. Mon.* I (Bou-Bourneïn), pl. IV, fig. 3 (Tunisie centrale), pl. VI, fig. 5 (Sbeitla), pl. XI, fig. 5 (Haïdra), pl. XII, fig. 5-6 (Tébessa), pl. XIII, fig. 1, 3 ; II (Sillègue), pl. XXXVI, fig. 3-6.
2. H. Jucker, *Das Bildnis im Blätterkelch*, Bibl. Helv. rom. III, Lausanne, 1961.
3. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 37, nº 1 : sur cette stèle brisée Saturne ne figure plus, mais le Soleil subsiste à gauche, ce qui suppose à droite le buste de la Lune et au centre le dieu principal.
4. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 38, nº 3 : buste de Saturne entre le Soleil et la Lune.
5. *Sat. Afr. Mon.* II (Zraïa, 1) : buste de Saturne.
6. *Sat. Afr. Mon.* II (Sétif, 1) : ce n'est que le fragment inférieur d'une stèle, mais on peut supposer que, comme sur tous les autres ex-voto sétifiens, le dieu était figuré au sommet.
7. Par ex. : *Sat. Afr. Mon.* I, pl. IV, fig. 3.
8. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 13 et pl. I.
9. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 101 ; pl. III, fig. 3.
10. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 338, nos 7 et 8.
11. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 116, nº 3.
12. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 264, nº 1.
13. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 333-335, nº 1.
14. « Statues du temple de Saturne (Thugga) », *Karthago*, VI, 1955, p. 32-76.
15. *Sat. Afr. Mon.* I, p. 270.
16. *Supra*, p. 499, n. 1.
17. Voir *supra*, p. 466 et pl. VIII.

montre Rhéa présentant à Kronos, assis sur un trône, la pierre qu'elle a substituée au nouveau-né exigé par le dieu[1]. Et, comme il a été noté, il semble bien que ce bas-relief transpose lui-même, avec quelques changements, « un groupe statuaire en haut relief ou en ronde bosse qui paraît dater de la fin du Ve siècle ou du début du IVe siècle av. J.-C. ». On a pensé notamment à une sculpture du temple de Platées, attribuée à Praxitèle par Pausanias, mais qui remonte peut-être aussi bien à un artiste de la fin du Ve siècle. Parmi les changements apportés, trois sont très sensibles. L'un a consisté à accentuer la majesté du dieu en redressant son torse et sa tête ; il faut sans doute voir là l'influence du type du Zeus trônant de l'époque hellénistique[2], rapprochement qui s'impose d'autant plus qu'en Afrique Saturne et Jupiter se confondent parfois au point de mêler leurs attributs[3]. L'autre, qui flanque le dieu d'un animal sur lequel il pose la main, a subi l'influence du Sarapis « bryaxidien », trônant lui aussi en majesté et caressant de la main droite Cerbère installé à son côté[4]. Enfin, et ici s'introduit une influence nettement orientale, celle du « master of animals », sur laquelle on reviendra, le trône divin est remplacé parfois par un animal : bélier, taureau ou lion.

Quant au troisième type statuaire, celui du dieu allongé à la manière des dieux-fleuves, on ne peut croire, comme l'a fait M. Cl. Poinssot[5], qu'il s'explique « le plus souvent par la forme des registres où il figure : triangle ou rectangle allongé ». En réalité, on trouve le dieu présenté dans cette position dans des registres de toutes formes, triangulaires, rectangulaires et arrondies, les mêmes qui accueillent Saturne en buste, ou trônant. La forme des registres n'y est donc pour rien. Il est possible qu'il y ait — comme on a pensé[6] — « une contamination voulue et symbolique du thème du banquet funéraire » ; Saturne, on l'a vu, est un dieu chthonien. Mais, en se souvenant que Saturne est en Afrique le dieu souverain, maître du ciel et de la terre, et à ce titre maître des eaux (cf. sa primauté par rapport à Neptune et ses liens avec le Ba'al de l'eau), je crois qu'il faut penser aussi à une influence directe du type statuaire alexandrin du dieu-fleuve (le Nil, puis le Tibre), dont l'attitude est inspirée par celle du Céphise du fronton Ouest du Parthénon[7].

Autant que la diversité des types statuaires, il est un autre caractère qu'accuse l'iconographie saturnienne, c'est l'indifférenciation des traits essentiels et distinctifs du dieu. Sauf quelques rares exceptions, il est toujours représenté âgé — en tout cas d'âge mûr —, abondamment chevelu et barbu, comme les « Vatergottheiten » hellénistiques[8], le regard parfois sévère, plus souvent mélancolique, la tête inclinée en avant, dans l'attitude que depuis l'époque hellénistique on prête volontiers aux dieux qui entretiennent avec les hommes les rapports les plus étroits, aux dieux qui veulent « entendre » les hommes, ce qui convient surtout naturellement aux divinités de salut, objets de la piété populaire. Le torse généralement découvert, comme il est classique pour les dieux, il tient toujours, quand il est assis, les genoux écartés et les pieds croisés ou du moins une jambe avancée par rapport à l'autre : c'est là encore une attitude courante depuis le IVe siècle av. J.-C.[9].

Mais à ces traits, que Saturne partage avec d'autres (Jupiter, Esculape, Pluton, Sarapis notamment), s'en ajoutent d'autres qui lui sont propres. Non pas tant le geste de la main droite tendue pour tenir la patère sacrificielle, ce qui le situe dans la lignée des « opfernde Götter » (au lieu de la patère, on trouve aussi la harpè, son attribut principal), que celui de la main gauche levée pour soulever, écarter ou affermir le voile (ou un pan du manteau ramené sur la tête en guise de voile). Parfois la main soutient la tête, penchée dans une attitude de « réflexion profonde ». On y a vu un « geste d'audition », en rapport

1. Cf. S. Reinach, *Répert. reliefs gr. et rom.*, III, p. 2011 ; Helbig, *Führer*, nº 511.
2. Comme l'a souligné déjà P. Gauckler, « Le type statuaire de Saturne africain d'après une intaille », *Bull. Ant. Fr.*, 1898, p. 282. Le Zeus trônant en majesté est évidemment antérieur à l'époque hellénistique : cf. le Zeus récemment découvert à Paestum, qui est archaïque (Sestieri, *Boll. d'Arte*, 40, 1955, p. 193 et s. ; B. Neutsch, *Arch. Anz.*, 1956, col. 411 et s.).
3. Voir une stèle de Tunisie centrale : *Sat. Afr. Mon.* I, pl. VIII, fig. 1.
4. Voir en dernier lieu J. Charbonneaux, « Bryaxis et le Sarapis d'Alexandrie », *Mon. Piot*, LII, 1962, p. 15-26.
6. Art. cit., p. 37, n. 17.
6. *Ibid.*
7. Sur le Nil, « création alexandrine », cf. M. Bieber, *The sculpture of the hellenistic age*, 1955, 1961, p. 100, fig. 405 et 407. Sur le Céphise du fronton Ouest du Parthénon, cf. F. Brommer, *Die Skulpturen der Parthenon-Giebel*, 1963, p. 30 ; pl. 81. Les figures couchées apparaissent en Grèce, dès le VIe s., mais ce sont des comparses, aux extrémités des groupes sculpturaux (R. Demangel, *La frise ionique*, 1933, p. 528, 533, 540 ; Ch. Picard, *Man. d'arch. gr. La sculpture, I, Période archaïque*, p. 309, 346).
8. E. Thiemann, *Hellenistische Vatergottheiten. Das Bild des bärtigen Gottes in der nachklassischen Kunst, Orbis antiquus*, H. 14, Münster, 1959.
9. Voir M. Collignon, *Les statues funéraires*, fig. 90, 91 ; *Hist. de la sculp. gr.*, II, p. 379 et s., fig. 198, 200. Sur les jambes croisées, voir W. Déonna, « Croiser les jambes (Securitas) », *R.A.*, 1913, II, p. 344-352, et en dernier lieu W. Vollgraff, *Le sanctuaire d'Apollon Pythéen à Argos*, *Et. Pélopon.*, I, 1956, p. 36-40.

avec certaines formules votives du genre « parce qu'il a entendu sa voix » et destiné à montrer que le dieu « prête l'oreille » aux demandes de ses fidèles. M. Cl. Poinssot a rejeté avec raison cette explication, qui ne saurait convenir au prototype sculptural. Qu'il y ait une valeur symbolique à ce geste caractéristique n'est pas douteux. Il est plus délicat de la déterminer, faute de texte[1]. Toutefois, si l'on tient compte de la haute signification religieuse du voile, ou du manteau avec voile, qui d'une part dans le monde occidental sert à différencier les dieux chthoniens des dieux célestes, les prêtres et les initiés du reste du monde[2], et qui d'autre part constitue un élément quasi-indispensable du costume des grandes divinités orientales, comme Cybèle et Atargatis[3], on peut supposer que, du prototype grec aux copies africaines, le voile posé sur la tête de Saturne souligne ses caractères chthonien et mystique en même temps que ses rapports étroits avec l'Orient. Quant au geste de la main, il ne veut peut-être qu'attirer l'attention sur le voile lui-même ; les variantes, qui tantôt l'écartent, tantôt le soulèvent, tantôt l'affermissent, ne traduisant que des fantaisies d'artisans, peu au fait du véritable sens religieux.

Et c'est finalement vers l'Orient que nous acheminent les dernières particularités du type sculptural africain. Sans insister sur le lit divin, où repose quelquefois Saturne en dieu-fleuve — on sait que le lit tient une grande place dans le rituel des cultes sémitiques[4] —, il faut dire un mot du voisinage animalier du dieu. Il est en effet frappant de constater sa fréquence sur les ex-voto, plus que sur les statues d'ailleurs. Assis sur le taureau ou le lion ; accoudé sur la tête du bélier ; debout, la main posée sur la crinière du lion couché à son côté ; assis sur un trône flanqué d'animaux, Saturne recherche manifestement cette compagnie. Il faut y voir une survivance en Afrique du thème oriental bien connu du dieu « maître des animaux », dont on a parlé plus haut[5].

Tels sont les principaux éléments du type statuaire du Saturne africain. Il est bien évident que parmi eux tel ou tel détail a pu se trouver mis en valeur par des artistes ou des artisans, plus ou moins sensibles à telle ou telle influence. C'est ainsi que M. G.-Ch. Picard a pu récemment distinguer, avec raison, un type « numide » (le buste de Mactar, au visage plat et large) et un type « jupitérien » (la statue de *Bulla Regia* ou la tête de *Cincari*, à l'expression sereine et aux traits réguliers)[6]. Il y a de toute façon un élément qu'on ne peut négliger, c'est l'élément oriental, qui souvent rapproche davantage le Saturne africain du Sarapis alexandrin que du Jupiter latin. Au total, l'aspect physique du dieu, tel qu'il s'est dégagé de ses prototypes, se trouve en parfaite corrélation avec sa nature, ses caractères et le rôle qui lui était échu, en même temps qu'il traduit l'intime mélange de l'Orient et de l'Occident dans une personnalité qui sut, malgré tout, rester africaine.

1. Voir Cl. Poinssot, art. cit., p. 45, n. 25.
2. Cf. W. Déonna, *De Télesphore au « moine bourru ». Dieux, génies et démons encapuchonnés*, Coll. Latomus, XXI, 1965, p. 24 et s.
3. Pour Cybèle, cf. H. Graillot, *ouv. cit.* ; sur le voile des déesses de Syrie, cf. R. P. Ronzevalle, « Jupiter Héliopolitain : Nova et Vetera », *M.U.S.J.*, 1937, 181 p. Sur le voile d'Atargatis, que la déesse soulève de la main gauche, par ex. : sur l'autel de Hermel (Ch. Virolleaud, *Syria*, 5, 1924, p. 113, pl. 28) ou sur l'autel d'Antioche (H. Seyrig, *Syria*, 10, 1929, pl. LXXXIII, p. 329).
4. Cf. H. Seyrig, *Syria*, 14, 1933, p. 261 et D. Schlumberger, *La Palmyrène du Sud-Ouest*.
5. Cf. *supra*, p. 134 et J. Chittenden, « The master of animals », *Hesperia*, 16, 1947, p. 89-114.
6. G. Ch. Picard, « Le Septizonium de Cincari et le problème des Septizonia », *Mon. Piot*, LII, 1962, p. 77-93, en part. p. 86-87 et fig. 5.

INDICES

Pour la commodité de la consultation, trois *indices* ont été dressés[1] :

— un *index* géographique, qui donne autant que possible le nom moderne et le nom antique des sites mentionnés dans ce livre ;

— un *index* des noms propres, où l'on a distingué : les divinités ; les rois, empereurs et grands personnages ; les auteurs anciens (avec mention des principaux textes cités) ; enfin les auteurs modernes ;

— un *index* analytique, où sont énumérés, par ordre alphabétique, tous les mots ou sujets qui ont un rapport direct avec le culte de Saturne. On y trouvera aussi quelques noms propres, ceux des ministres du culte ou des fidèles du dieu cités dans l'ouvrage.

I. — INDEX GEOGRAPHIQUE

1. Je tiens à remercier Mlle S. Sempère, attachée au C.R.A.M. d'Aix-en-Provence, et M. R. Lauxerois, qui ont bien voulu m'aider dans la préparation de ces *indices*.

II. — INDEX DES NOMS

A. — DE DIVINITÉS

B. — DE ROIS, EMPEREURS ET GRANDS PERSONNAGES

C. — D'AUTEURS ANCIENS

D. — D'AUTEURS MODERNES

III. — INDEX ANALYTIQUE

TABLE DES FIGURES ET DES PLANCHES

Pl. VII. — Fig. 1 : *Aureus* de Clodius Albinus : le Ba'al d'Hadrumète trônant entre deux sphinx (A. MERLIN, *ouv. cit.*, pl. II, nº 4).

Fig. 2 : *Denier d'Hadrumète* : à droite, Ba'al portant des épis de blé (L. MULLER, *Numismat. anc. Afr.*, II, Byzacène, p. 52, nº 29.

Fig. 3 : *Semis* : à g. tête de Saturne laurée ; à dr. proue de navire. 222-205 av. J.-C. (E. A. SYDENHAM, *The coinage of the Roman Republic*, Londres, 1952, nº 73).

Fig. 4 : *Denier* : à g. tête de Saturne laurée, accompagnée de la harpè ; lég. PISO CAEPIO Q ; à dr. Deux personnages assis, à côté d'eux un épi de blé ; lég. AD FRV EMV EX S C. 96/90 av. J.-C. (SYDENHAM, nº 603).

Fig. 5 : *Denier* : à g. tête de Saturne accompagnée de la harpè ; lég. SVFENAS, à dr. Rome assise sur des boucliers et couronnée par la Victoire ; lég. SEX NONI (us). 63/62 av. J.-C. (SYDENHAM, nº 885).

Fig. 6 : *Denier* ; à g. tête de Saturne accompagnée de la harpè ; lég. NERI (us) Q(uaestor) VRB(anus) ; à dr. aigle entre deux étendards ; lég. LENT(ulus) MARC(ellus) COS. 49 av. J.-C. (SYDENHAM, nº 937).

Fig. 7 : *Monnaie de bronze de Tingi* : à g. tête d'Agrippa ; à dr. Ba'al de face (J. MAZARD, *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*, Paris, 1955, nº 624).

Pl. VIII. — Fig. 1 : *POMPEI* ; Peinture représentant Kronos-Saturne tenant la harpè. — Musée de Naples (photo Soprintendenza alle Antichità della Campania).

TABLE DES MATIÈRES

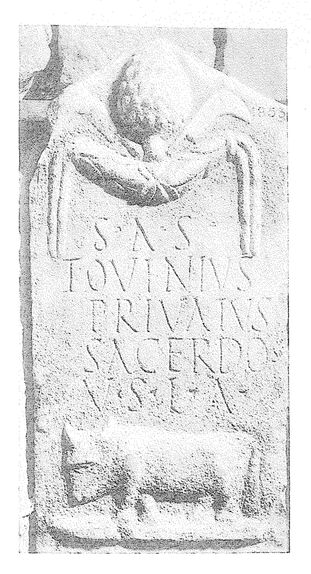
TROISIÈME PARTIE

LES ORIGINES DU SATURNE AFRICAIN

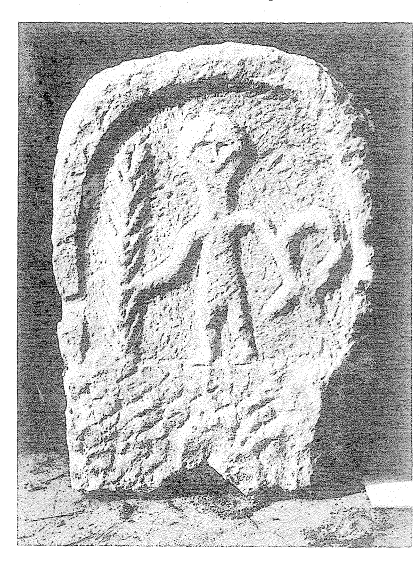
ACHEVÉ D'IMPRIMER
en Février 1966
pour le texte : par
l'Imprimerie F. BOISSEAU,
34, rue du Taur — TOULOUSE
(France)
pour l'illustration : par
l'Imprimerie FAUCHEUX et Fils
CHELLES (France)



2 : Aïn-Tounga.
Stèle du IIe s. ap. J. C.



3 : Aïn-Tounga.
Stèle du IIIe s. ap. J. C.



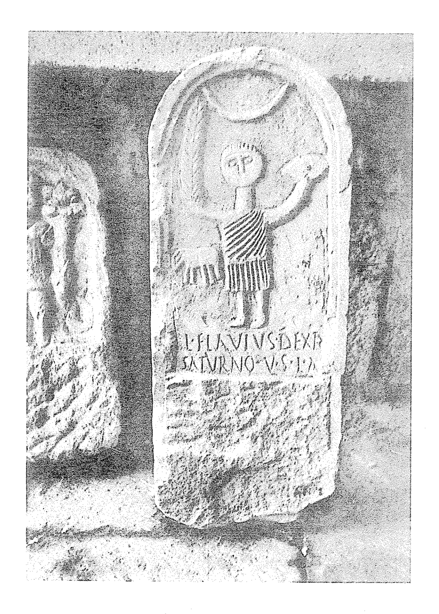
1 : Philippeville. Stèle du Ier s. ap. J. C.



4 : La Mohammedia. Stèle du IIIe s. ap. J. C.



5 : Timgad. Stèle du IIIe s. ap. J. C.



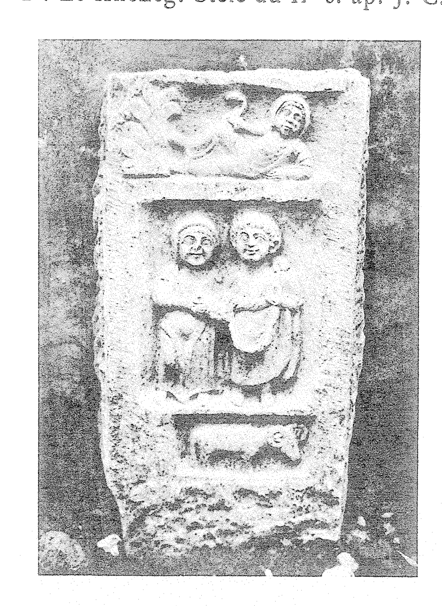
1 : Aïn-Nechma. Stèle de la fin du Ier s. ap. J. C.



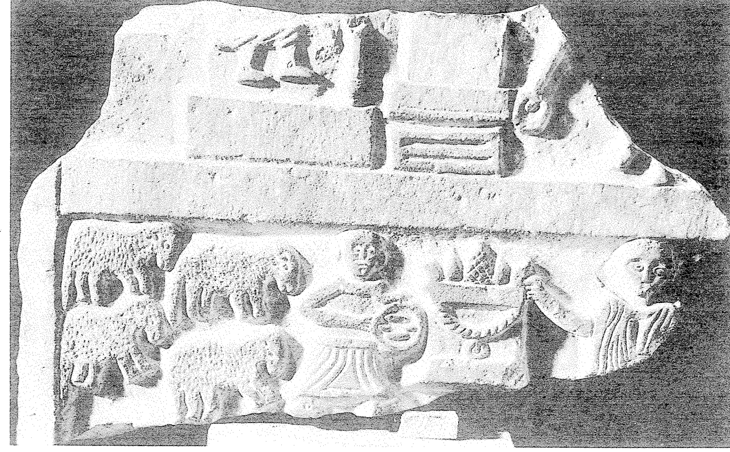
2 : Le Kheneg. Stèle du IIe s. ap. J. C.



3 : Carthage. Stèle du IIe s. ap. J. C.



4 : Timgad. Stèle du IIIe s. ap. J. C.

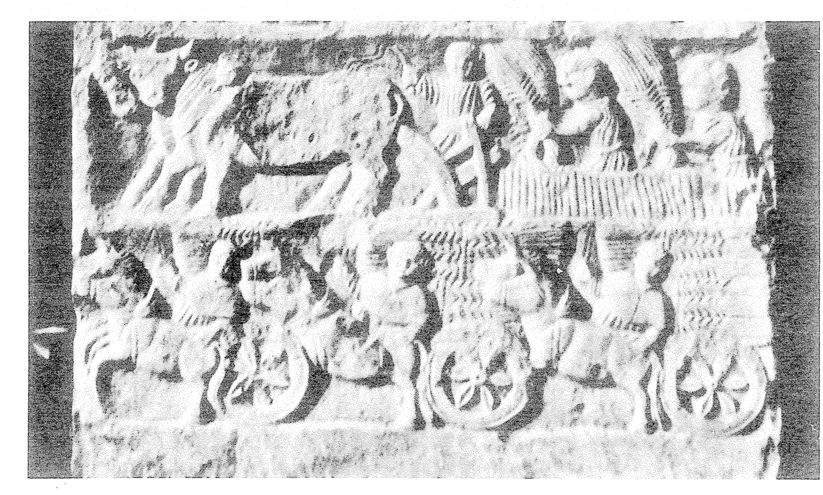




5 : Région d'Aïn Beïda. Stèle du IIIe s. ap. J. C.



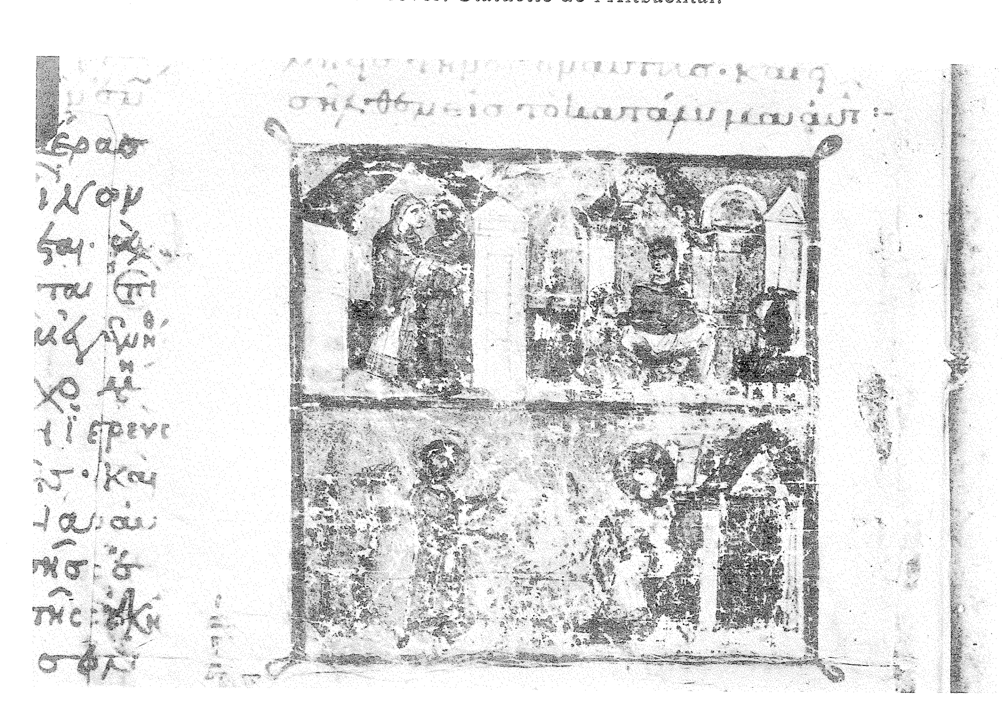




Siliana. Stèle Boglio, époque tétrarchique.



1 : Trèves. Statuette de l'Altbachtal.



2 : Miniature du Ms. Vat. gr. 333.





Bir bou Rekba. Statue de Ba'al-Ḥammon.



Ras Shamra. Stèle du dieu El.

1

2

3

4

5

6

7

Monnaies (voir Table des planches).



Pompéi. Peinture : Kronos-Saturne.